












BIBLIOTHECA BODLEIANA

D. Carl Daub's

System

der

theologischen Moral.

Erster Theil.

Herausgegeben

von

Marheineke und Dittenberger.

Berlin,

Verlag von Duncker und Humblot.

1840.

D. Carl Daub's

philosophische und theologische

Vorlesungen

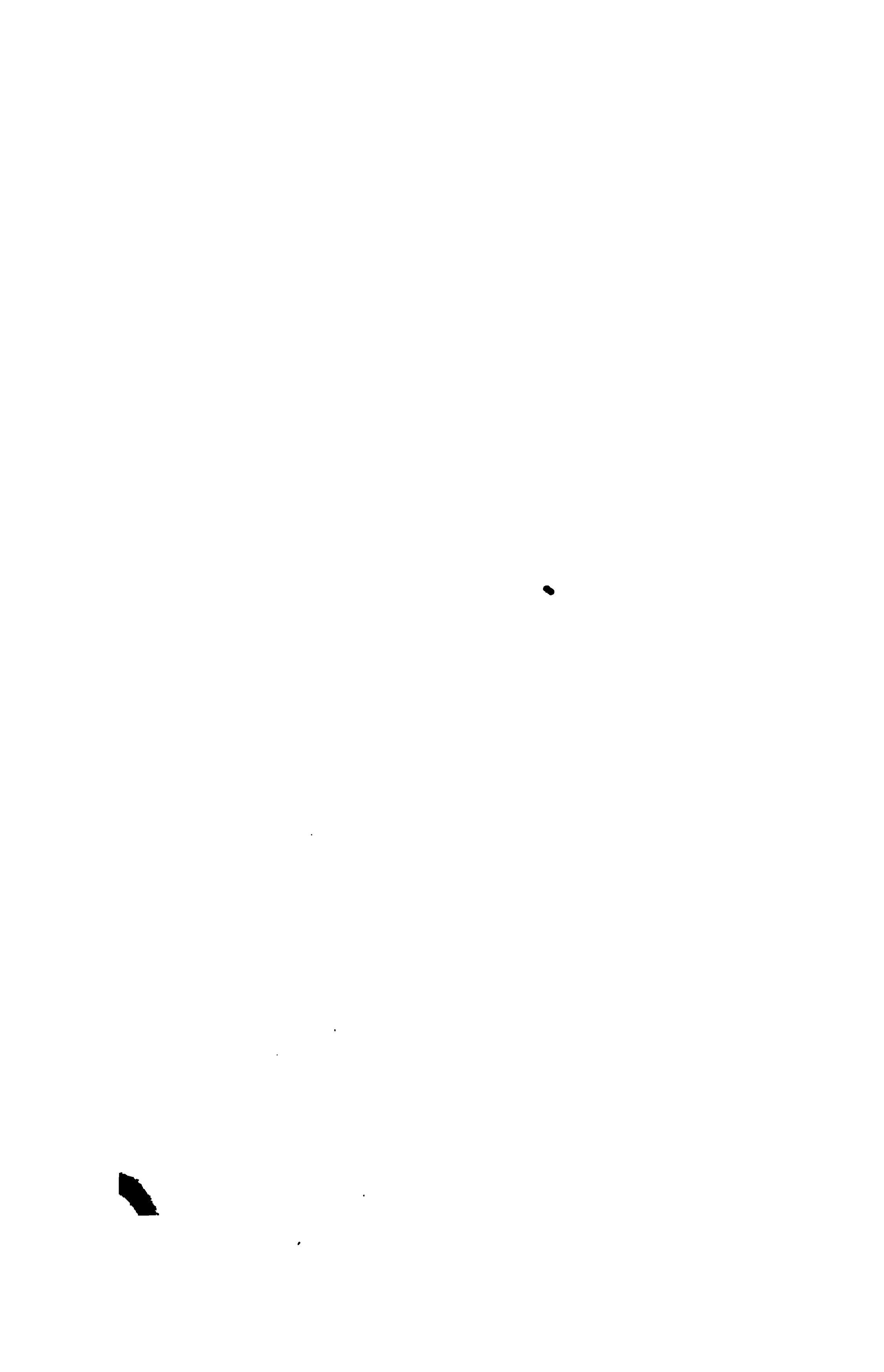
herausgegeben

von

Marheineke und Dittenberger.

Vierter Band.

Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.
1840.





D. Carl Daub's

System

der

theologischen Moral.

Erster Theil.

Herausgegeben

von

Marheineke und Dittenberger.

Berlin,

Verlag von Duncker und Humblot.

1840.

D. Carl Daub's

philosophische und theologische

Vorlesungen

herausgegeben

von

Marheineke und Dittenberger.

Vierter Band.

Berlin,

Verlag von Duncker und Humblot.

1840.


BIBLIOTHECA · BODLEIANA

Vorrede.

Mit diesem Bande übergeben wir dem theologischen Publicum in den Vorlesungen über das System der theologischen Moral eines der größeren und umfassenderen Producte der theologischen und academischen Wirksamkeit des seligen Daub. Keine unter allen seinen Vorlesungen über die verschiedenen Theile der Theologie hat er so oft und keine mit größerer Liebe zu ihrem Inhalte gehalten.

Im Jahre 1797, dem zweiten seiner Thätigkeit an der Universität Heidelberg, las er zum ersten Mal über die Tugendlehre und dann bis zum Jahre 1836 noch drei und zwanzig Mal über philosophische und theologische Moral. Bis zum Jahre 1808 hielt er die Vorlesungen über das ganze Gebiet der Ethik in einem Semester, von da an aber theilte er dieselben in zwei Curse, in welchen der allgemeine und specielle Theil getrennt behandelt wurde. Später traten noch die Prolegomenen als propädeutischer Cursus für das Studium der Moral als eigene Vorlesung hervor und außerdem las Daub über einzelne Theile der

Moral, wie z. B. über die Pflichten gegen Gott und besonders über die Socialpflichten wiederholt.

Bei der Redaction dieses Bandes wurden die zuletzt gehaltenen Vorlesungen aus den Jahren 1832 und 1834 in Nachschriften, deren Mittheilung wir dem Herrn Pfarrvicarius Peter in Epfenbach und dem Herrn Licentiaten und Privatdocenten Seisen dahier verdanken, zu Grunde gelegt, zugleich aber auch verschiedene Hefte aus früherer Zeit für die Bearbeitung einzelner Abschnitte benutzt und fortwährend eine von Daub selbst durchgesehene und corrigirte Nachschrift aus dem Jahre 1825 verglichen.

Einige Druckfehler, welche sich eingeschlichen haben, wird der kundige Leser leicht selbst verbessern. Seite 4. Zeile 18 v. o. lies: „der Wissenschaft diese" statt „die Wissenschaften dieser." Auf derselben Seite Z. 13. v. u. „der Bedingung" für „das Bedingtsein." Seite 30. Z. 13 v. o. lies: „des bestimmend Bestimmbaren."

Längere Zeit hindurch legte Daub diesen Vorlesungen über theologische Moral Stäudlin's Lehrbuch der Moral für Theologen nebst Anleitung zur Geschichte der Moral und der moralischen Dogmen, Göttingen 1813, zu Grunde und Stäudlin selbst äußerte sich wiederholt darüber, Daub thue dies nur, um sein Buch schlecht zu machen. Es geschah jedoch nach Daubs Erklärung nie aus einem

polemischen Grunde, sondern nur um in Bezug auf den Stoff und die Literatur der Wissenschaft durch Verweisung auf jenes Buch für ihre eigenthümliche Entwickelung Zeit zu gewinnen.

Auch diese Vorlesungen sind wie die bereits erschienenen genau in der Gestalt, in welcher sie hier vorliegen, von Daub gehalten worden und es findet sich in denselben kaum ein Wort, das er nicht selbst auf dem Katheder gesprochen hat. Die Meinung, welche von verschiedenen Seiten ausgesprochen wurde, als sei die edle Popularität, welche Daub in den von ihm selbst geschriebenen Werken nicht anwendete, zum Theil auf Rechnung der Redaction zu schreiben, ist daher ganz unrichtig. Es ist sein lebendiges Wort, wie er es völlig frei und unabhängig von jeglichem Manuscripte an seine Zuhörer in der ihrem Bedürfnisse entsprechenden Weise richtete.

Man hat in unserer Zeit unter den vielen unbegründeten Vorwürfen, welche der neuesten Philosophie gemacht worden sind, häufig auch den vernommen, daß es ihr an dem ethischen Momente gebreche, ja sogar, daß sie unsittliche Tendenzen begünstige. Eine gewaltigere Widerlegung dieses leichtfertigen Urtheils, als die hier erscheinenden Vorlesungen über die Moral, welche doch ein Product der neuesten Entwickelung philosophischer und theologischer Wissenschaft sind, wird sich kaum geben lassen.

An dem fünften Bande dieser Vorlesungen, welcher den speciellen Theil der theologischen Moral enthält, wird bereits gearbeitet und der Druck des sechsten, welcher die erste Hälfte der Dogmatik in sich fassen soll, unverweilt begonnen werden.

Heidelberg im Januar 1840.

Dittenberger.

Uebersicht des Inhalts.

System der theologischen Moral.

Uebergang zum zweiten Theil der Moral.

Die Lehre vom Gewissen.

Ferner sind in demselben Verlage erschienen:

Erdmann, J. Ed., Vorlesungen über Glauben und Wissen, als Einleitung in die Dogmatik und Religionsphilosophie. gr. 8. geh. Preis 1½ Thlr.

Goeschel, K. F., Hegel und seine Zeit. Mit Rücksicht auf Goethe. Zum Unterrichte in der gegenwärtigen Philosophie nach ihren Verhältnissen zur Zeit und nach ihren wesentlichen Grundzügen. gr. 8. geh. ¾ Thlr.

— von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der speculativen Philosophie. Eine Ostergabe. gr. 8. geh. 1½ Thlr.

— die siebenfältige Osterfrage. geh. 5/12 Thlr.

— der Eid nach seinem Principe, Begriffe und Gebrauche. Theologisch-juristische Studien. gr. 8. 2 Thlr.

— Beiträge zur speculativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gott-Menschen. Mit Rücksicht auf Dr. D. F. Strauß Christologie. gr. 8. 1½ Thlr.

Marheineke, Ph., Entwurf der praktischen Theologie. 8. 1½ Thlr.

Michelet, K. L., Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis auf Hegel. 2 Bde. gr. 8. 7 Thlr.

— die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnisse zum System der Moral. gr. 8. ⅓ Thlr.

— Einleitung in Hegel's philosophische Abhandlungen. gr. 8. ⅙ Thlr.

Rosenkranz, K., Erinnerungen an K. Daub. gr. 8. geh. $\frac{1}{3}$ Thlr.

Rötscher, H. Th. Abhandlungen zur Philosophie der Kunst. 1) das Verhältniß der Philosophie, der Kunst und der Kritik zum einzelnen Kunstwerke. 2) König Lear, von Shakspeare. gr. 8. geh. $\frac{5}{6}$ Thlr.

— Abhandlungen zur Philosophie der Kunst, II. die Wahlverwandschaften von Goethe, ihrer weltlichen Bedeutung, ihrem sittlichen und künstlerischen Werthe nach entwickelt. gr. 8. 1 Thlr.

Aphorismen aus Theodor Parow's Nachlaß. Herausgegeben von E. Mätzner. gr. 8. $\frac{3}{4}$ Thlr.

Einladung zur Subscription
auf eine
neue zweite Ausgabe
von
G. W. F. Hegel's Vorlesungen.
Herausgegeben
durch einen Verein von Freunden des Verewigten.

Das immer wachsende Interesse an philosophischer Erkenntniß hat eine neue Ausgabe eines Theiles der Hegelschen Werke nothwendig gemacht, der **Rechtsphilosophie**, der **Philosophie der Geschichte**, der **Religionsphilosophie** und der **Geschichte der Philosophie**. Wie diese Gelegenheit von den Herausgebern der Schriften Hegels benutzt worden sey, um die reichen geistigen Schätze, welche sich noch in den nachgelassenen Heften des Verstorbenen vorfinden, vollständiger, als es bei der ersten Ausgabe geschehen konnte, auszubeuten und an den Tag zu fördern, darüber müssen wir auf die Vorreden dieser neu erscheinenden Schriften hinweisen. Hier mag nur bemerkt werden, wie sich gerade in der Reihe der oben angeführten Vorlesungen die Resultate des philosophischen Standpunktes, als dessen glücklicher Entdecker Hegel gepriesen wird, am Ausgeführtesten niedergelegt finden, während zu gleicher Zeit die Strenge der philosophischen Deduction durch die Nothwendigkeit der deutlichen Auseinandersetzung beim mündlichen Vortrage, durch die beständige Rücksicht auf den Gesichtskreis und das Auffassungsvermögen der Zuhörer gemildert erscheint. **Die Geschichte der Philosophie** bringt den ganzen Kreis des Systemes zum Abschluß und ist deswegen von Hegel mit besonderer Vorliebe und Ausführlichkeit behandelt worden, die **Religionsphilosophie** berührt unmittelbar die höchsten Interessen

und gerade von hier aus sind die bedeutendsten Streitfragen in unsern Tagen in tieferer Auffassung, denn jemals früher, von Neuem in Anregung gebracht worden. **Die Philosophie der Geschichte,** unter allen Vorlesungen Hegels gewiß am Faßlichsten und Leichtesten gehalten, scheint besonders zur Begründung einer objectiven Geschichtsbetrachtung geeignet, so wie sie allen denen, die noch nicht tiefer in das System eingedrungen sind, einen leichten Eingang in dasselbe eröffnet. Endlich ist auch von der **Rechtsphilosophie** zu sagen, daß die Schwierigkeit der begreifenden Auffassung des Staates und seiner Elemente durch die zahlreichen Beisätze, welche fast jedem Paragraphen aus Hegels Vorträgen über diesen Gegenstand hinzugefügt worden sind, bedeutend gemindert ist. Je heftiger aber die Kämpfe sind, die auf dem Gebiete der Politik nicht minder als auf dem religiösen geführt werden, je schärfer sich die Parteien trennen, um so tiefer muß das Bedürfniß nach einer Erkenntniß gefühlt werden, welche alle diese Streitfragen durch die Intensität ihres Inhalts und ihrer Auffassung löset und auf das Befriedigendste in Harmonie stellt.

Was auch gegen die Philosophie Hegels gesagt worden seyn mag, so hat sich dieselbe doch so sehr zum Mittelpunkte aller wissenschaftlichen Bestrebungen unserer Zeit erhoben, daß auch alle diejenigen, die sich mit derselben nicht befreunden können, dennoch nicht umhin können, von ihr Notiz zu nehmen. Ferner ist auch für diejenigen, welche die Philosophie als solche nicht zu ihrem Studium machen, das Bedürfniß vorhanden, die Ergebnisse derselben für ihre Berufswissenschaft kennen zu lernen, ein Bedürfniß, welches durch die Vorlesungen über die verschiedenen Disciplinen seine leichteste Erledigung findet. Endlich wird den Studirenden durch diese Vorlesungen der sicherste Weg geboten, allmälig von Stufe zu Stufe weiter und tiefer in das System einzudringen, die mündlichen Vorträge über die Gegenstände derselben damit zu vergleichen und an denselben zu

ergänzen, wie sich denn auch der philosophisch noch nicht gebildete Leser durch die Schwierigkeit der philosophischen Auffassung nicht wird abschrecken lassen, wenn er die Dinge überall seinem Gesichtskreis näher gerückt findet, zumal wenn er bei seiner Lectüre von solchen Disciplinen ausgeht, deren äußeres Material ihm bereits bekannt und geläufig ist.

Auf die äußere Ausstattung dieses zweiten Druckes neue Sorgfalt zu verwenden, hat die Verlagshandlung gewissenhaft Bedacht genommen. Es ist derselben auch nicht entgangen, daß der bisherige Ladenpreis bei Abnahme einzelner Vorlesungen weniger bemittelten Studierenden und Gelehrten die Anschaffung erschwere, und sie glaubt dieses Hinderniß durch die Eröffnung einer neuen Subscription für sämmtliche Vorlesungen und einen wohlfeilerern Preis der einzelnen Abtheilungen beseitigen zu müssen. Zu dem Ende wird der ursprüngliche Subscriptionspreis — 24 Bogen zu $1\frac{1}{2}$ Thlr. Preuß. Cour. (2 Fl. 42 Kr. Rhein.) — welcher bisher nur bei dem Ankauf der sämmtlichen Werke stattfand, zunächst auch für die erneuerte Ausgabe der oben genannten Vorlesungen gelten, als:

Philosophie des Rechts;
Philosophie der Geschichte;
Philosophie der Religion;
Geschichte der Philosophie;

wonach z. B. die Religionsphilosophie, welche bisher einzeln im Ladenpreise $5\frac{2}{3}$ Thlr. kostete, jetzt bei vermehrter Bogenzahl [62] zu 4 Thlr. berechnet werden wird. — Der spätere Ladenpreis wird für 24 Bogen auf 2 Thlr. Pr. Ct. (3 Fl. 36 Kr. Rhein.) festgesetzt.

Von der neuen Ausgabe ist bereits fertig:

Die Religionsphilosophie. 1r Theil.

Der zweite Theil wird Ostermesse d. J. folgen. Die **Rechtsphilosophie** wird in etwa vier Wochen ausgegeben werden,

und je in drei Monaten bestimmt ein Band dieser Vorlesungen erscheinen. Subscriptionen nehmen alle Buchhandlungen an.

Zugleich können wir jetzt anzeigen, daß der sechste Band von Hegels Werken:

Die Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 1r Theil: Die Logik. Herausgegeben und nach Anleitung der vom Verfasser gehaltenen Vorlesungen mit Erläuterungen und Zusätzen versehen von Dr. Leopold v. Henning. $28\frac{1}{2}$ Bogen. Subscriptionspreis bei Abnahme des Ganzen $1\frac{5}{6}$ Thlr.

die Presse verlassen hat und in Kurzem den geehrten Subscribenten geliefert werden wird.

Auch die vollständige Ausgabe, welche nun bis auf Band VII. (Encyklopädie 2r Theil) und Band XVIII. (die Propädeutik; herausgegeben von K. Rosenkranz) bereits erschienen, wird noch zum Subscriptionspreis abgelassen, und kosten die fertigen 18 Bände (I—VI. VIII. IX. X. 1—3. XI—XVII.) auf Einmal abgenommen 35 Thlr.

Berlin, im Februar 1840.

Duncker und Humblot.

System

der

theologischen Moral.

und je in drei Monaten bestimmt ein Band dieser Vorlesungen erscheinen. Subscriptionen nehmen alle Buchhandlungen an.

Zugleich können wir jetzt anzeigen, daß der sechste Band von Hegels Werken:

Die Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 1r Theil: Die Logik. Herausgegeben und nach Anleitung der vom Verfasser gehaltenen Vorlesungen mit Erläuterungen und Zusätzen versehen von Dr. Leopold v. Henning. 28½ Bogen. Subscriptionspreis bei Abnahme des Ganzen 1⅚ Thlr.

die Presse verlassen hat und in Kurzem den geehrten Subscribenten geliefert werden wird.

Auch die vollständige Ausgabe, welche nun bis auf Band VII. (Encyklopädie 2r Theil) und Band XVIII. (die Propädeutik; herausgegeben von K. Rosenkranz) bereits erschienen, wird noch zum Subscriptionspreis abgelassen, und kosten die fertigen 18 Bände (I—VI. VIII. IX. X. 1—3. XI—XVII.) auf Einmal abgenommen 35 Thlr.

Berlin, im Februar 1840.

Duncker und Humblot.

System

der

theologischen Moral.



Einleitung.

§. 1.

Begriff und Eintheilung der theologischen Moral.

Der Begriff derselben bestimmt sich durch ihren Gegenstand und wird durch ihn bestimmt, dieser aber ist der Inbegriff der biblischen Sittenlehren Alten und Neuen Testaments

1) in ihrem Bezug auf und in ihrem Unterschied von einander und von den biblischen Glaubenslehren. Vergl. die Prolegomena Theil I.

2) in ihrem Bezug auf die Welt. An sie oder an die Menschen waren jene Lehren gerichtet und sind noch an sie gerichtet. Vergl. Prolegomena Th. II.

3) in ihrem Bezug auf die Wissenschaft von ihnen, in Ansehung dessen er kein bloßer Inbegriff oder Complex bleibt, sondern das System jener Lehren wird. Vergl. Prolegomena Th. III.

ad 1) Der biblischen Sittenlehren sind viele und sie sind sehr von einander verschieden, aber in ihnen allen entdeckt sich doch dem, der auf sie reflectirt, ein ihnen allen Gemeinsames, worin sie mit einander identisch sind. Das ihnen Gemeinsame ist das Allgemeine, nicht als ein von Außen her an sie gebrachtes, sondern in ihnen enthaltenes, das ihnen immanent Allgemeine, ohne welches diese Lehren keinen Bezug auf einander haben könnten, sondern nur so in die Bibel hineingeschüttet wären. (1 Joh. 1, 3 u. 4.) Die theologische Moral nach ihrem Begriff hat hiermit nothwendig einen ersten Theil, in welchem sie die allgemeine theologische Moral ist.

ad 2) Die Welt ist ein Ganzes, und so selbst das Allgemeine, universitas hominum, universitas generis humani. An die Welt, an die Menschheit ist die biblische Sittenlehre gerichtet, aber die Welt als jenes Allgemeine ist zugleich in sich selbst unterschieden, und erst mittelst dieses Unterschiedes in ihr die wirkliche Welt; in jener Ununterschiedenheit die abstracte, so zu sagen ein bloßer Gedanke, in diesem Unterschiede die reelle. Die Völker waren die alten Völker, wie auch die neuen. Jedes Volk hat aber selbst einen Unterschied in sich, theilt sich in Stämme. Die Stämme unterscheiden sich in Familien, Stände und Individuen, in diesen hat die Welt ihre Wirklichkeit. Indem die biblische Sittenlehre Gegenstand der theologischen Moral wird, und dieser Gegenstand mit Bezug auf die Welt ein sehr verschiedenes Verhältniß hat zu allen Gliedern der Welt, ist jener Gegenstand der Moral ein besonderer, und hat die Wissenschaft in ihr selbst einen zweiten Theil, specielle Moral. Aus dem Gegenstand ihres Begriffs und aus dem Begriff selbst sind die Wissenschaften dieser beiden Theile nothwendig.

ad 3) Das Allgemeine, worauf unter 1., und das Besondere, worauf unter 2. reflectirt wurde, steht in einem gegenseitigen Verhältnisse zu einander, es ist das Verhältniß des Bedingtseins des Besonderen durch das Allgemeine, und das des Allgemeinen als das Bedingtsein für das Besondere, und es wäre das Verhältniß näher etwa so auszudrücken. Ohne das Allgemeine ist im Besonderen keine Wahrheit und ohne das Besondere hat das Allgemeine keine Wirklichkeit. Der Wissenschaft aber von der biblischen Sittenlehre gilt es wesentlich darum, daß sie die Erkenntniß sei von derselben in ihrer Wahrheit und in ihrer Wirklichkeit. Der allgemeine Theil dieser Wissenschaft dringt also unaufhaltsam auf ihren speciellen Theil und dieser fordert eben so geradezu ihren allgemeinen Theil; ohne die allgemeine Moral ist es mit der speciellen, und ohne die specielle mit der allgemeinen nichts.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so wird gefragt, was wird unter der theologischen Moral verstanden? Antwort: die

Wissenschaft als das System von den biblischen Sittenlehren im Allgemeinen und im Besonderen.

§. 2.

Zweck derselben.

An die in §. 1. beantwortete Frage, angehend den Begriff der theologischen Moral, schließt sich etwa noch die an: welchen Zweck hat diese Wissenschaft in ihrer Bearbeitung oder in ihrem Studium? Schon das freie Kunstwerk ist, wie seine Vergleichung mit dem mechanischen zeigt, sich selbst Zweck, mithin auch wohl die Ethik als die Wissenschaft von der Freiheit selbst. Was jene Vergleichung betrifft, kann z. B. der Compaß nur das Mittel sein für allerlei Zwecke, er ein Instrument, ein Werk der mechanischen Kunst. Ohne ihn hätte Vasco di Gama schwerlich den Weg nach Ostindien gefunden. Jenes berühmte Gedicht von Camoens, das diese Entdeckung zum Gegenstande hat, ist auch ein Kunstwerk, aber kein mechanisches; es ist sich selbst Zweck. In der Ethik, durch sie, mit ihr gilt es aber die vollkommenste Erkenntniß von der Freiheit selbst in allen ihren Beziehungen. Wie weit muß ihr daher der Mechanismus und das Instrumental=Mittel für Zwecke nachstehen! Ihr sich selbst Zweck sein ist jedoch nur zu begreifen durch die Reflexion auf das Verhältniß ihrer zu ihr selbst, welches, da die Ethik als theologische Moral die biblische Sittenlehre zu ihrem Gegenstande hat, ein zweifaches ist, nemlich

a) ein directes, in dem sich die Wissenschaft aus ihrem Principe in allen ihren Theilen und in deren nothwendiger Beziehung auf einander selbst hervorbringt; sie ist es, die sich kraft des in ihrem Princip enthaltenen geistigen Elementes das Leben selbst giebt, die sich zum Systeme macht, und darin zeigt sich schon, wie sie im Vergleich mit andern Dingen sich selbst Zweck ist. Aber dieses ihr sich selbst Erzeugen und Vollenden ist vermittelt und zwar durch den Menschen, welcher die Wissenschaft in ihrem Princip sich aneignet und in Anspruch nimmt. Jenes Verhältniß ist

b) ein indirectes. In ihm wird die theologische Moral

das Mittel für einen Zweck, doch nicht so, daß sie durch eine Macht außer ihr zu diesem Mittel gemacht werde, sondern so, daß sie sich selbst zum Mittel herabsetzt und darin zugleich sich als Zweck behauptet für sich selbst. Ihr leuchtet in diesem Verhältniß, da sie die christliche Sittenlehre zu ihrem Gegenstande hat, der Urheber und Vollender jener Lehre vor. Er in seiner geistigen und sittlichen Erhabenheit sich selbst Zweck und kein Instrument, gab sich in Lehre, Leben und Tod zum Mittel hin für die Befreiung der Menschen von der Sünde, zum Mittel für ihre Versöhnung, er machte sich zum Mittel. Seine Sittenlehre ist der Gegenstand der theologischen Moral. Indem diese sich zum Mittel macht für einen Zweck, kraft dessen, daß sie an sich Zweck ist, ist jener Zweck und kann er nicht sein die Vervollkommnung der christlichen Sittenlehre, wie sie das Neue Testament enthält; denn diese ist vollkommen, ehe die Wissenschaft von ihr, die theologische Moral da war. Aber diese christliche Sittenlehre ist das Mittel, wie Christus selbst sich zum Mittel gemacht hat, für die Welt zu deren Erkenntniß der Wahrheit, von welcher er Ev. Joh. 8, 32. sagt: sie wird euch frei machen. Wie nun nach a. das sich selbst Hervorbringen und Vollenden vermittelt ist durch einzelne verständige und geistig gebildete Menschen als Werkzeuge, eben so war und ist fortwährend die Wirksamkeit der christlichen Sittenlehre für die Welt vermittelt durch einzelne Menschen, deren Beruf es geworden, Lehrer in der christlichen Gemeinde zu werden und zu sein. Die theologische Moral in ihrem indirecten Verhältniß zu ihr selbst macht sich zum Mittel für den Zweck, daß die Lehrer der biblischen Moral fähig und tüchtig werden, um, was diese biblische Lehre bezweckt, als Diener der Kirche zu vollbringen. Das also ist nicht der Zweck der christlichen Ethik in ihrem indirecten Verhältniß, daß die biblische Lehre ausgebildet werde; aber das ist ihr Zweck, daß die Geistlichen gebildet und vervollkommnet werden für ihren Beruf. Dabei ist sowohl in jenem directen, als in diesem indirecten Verhältniß der theologischen Moral vorausgesetzt ein Interesse dessen, den sie entweder zu ihrem Werkzeug macht, oder der mittelst ihrer

ein tüchtiges Werkzeug der biblischen Lehre wird. Im indirecten Verhältniß besonders bleibt die Wissenschaft zugleich in jenem directen Verhältnisse zu sich, worin sie sich selbst Zweck ist. Der, welcher sich, indem sie mittelst ihrer Organe sich hervorbringt, auf ihr Studium einläßt, kann freilich andere Interessen dabei haben, als jenes reine Interesse an der biblischen Freiheit. Aus dem Zweck nun, für welchen die Moral sich zum Mittel hergiebt, gehen Forderungen hervor an den, der die Wissenschaft, wie sie im directen Verhältniß zu sich steht, vorträgt oder für sie arbeitet. Im wesentlichen sind dies folgende:

1) Er hat, indem er für die Wissenschaft rein als solche arbeitet, in ihr lehrt und Vorträge hält, zugleich, da die, welche er belehren soll, ein Interesse an der sittlichen Wahrheit haben, zu ihrem Gemüth zu sprechen; er selbst darf kein gemüthloser Mensch sein.

2) Die zweite Forderung hat eine Beziehung auf den Verstand und ist die, im Vortrag der strengen Wissenschaft von der Freiheit zugleich Rücksicht zu nehmen auf das Zeitalter, in welchem die Wissenschaft sich mittheilt durch ihre Organe oder vorgetragen wird. Wäre ihr Verhältniß zu ihr nur ein directes, so würde diese Rücksichtsnahme überflüssig sein. Endlich

3) geht eine Forderung an den Lehrer der theologischen Moral mit Bezug auf die Vernunft. Die Moral ist bestimmt für die Gemeine, und in dieser ist die Liebe, das Wesen der Freiheit, der Hauptgegenstand der Sittenlehre, mit dem Glauben unzertrennlich verknüpft. Dieses Vereintsein ist das Vernünftige gegen das bloß Verständige, welches sich im Unterschiede hält. Hier ist nun die Forderung der Vernunft an den Lehrer der Moral für den Geistlichen, daß jener über dem moralischen Inhalt der Wissenschaft den dogmatischen nicht versäume, und bei der Einheit des Glaubens und der Liebe, in der Lehre von beiden den Unterschied der einen von dem andern nicht übersehe. In Ansehung eben jenes directen Verhältnisses der Moral ist sie theoretisch, in Ansehung des indirecten aber

hat sie die Bestimmtheit des Practischen. Keine von diesen beiden Bestimmtheiten kann ihr fehlen.

Wie die Wissenschaft nach a. ihre Selbstverwirklichung vermittelt durch den Menschen, den sie in Dienst nimmt, eben so vermittelt das freie Kunstwerk die seinige auch durch ein menschliches Individuum. Dieses, insofern es zu solcher Vermittelung geeignet ist durch sein Talent, seine Fähigkeit überhaupt, besonders durch Genialität, eignet sich die Idee des Kunstwerks an und mittelst seiner vollbringt sich die Idee und wird das ideale ein wirkliches Kunstwerk. Für die Idee des Schönen mit Bezug auf das Kunstwerk, welcher Art es sei, ist also der Mensch, den diese Idee anspricht, als für sie geeignet, ebensowohl ein Werkzeug, als für die Idee der Wahrheit in der Wissenschaft der, welchen die Wissenschaft selbst in ihren Dienst nimmt; das Kunstwerk also bringt sich selbst hervor mittelst eines genialen Individuums, der Mensch macht das Werk nicht. Aber das Kunstwerk und dessen Idee lassen sich gefallen, daß der die Verwirklichung der Idee vermittelnde von allen, die dies Kunstwerk betrachten, für dessen Schöpfer anerkannt wird; er selbst hält sich jedoch niemals für den Schöpfer seines Werks. Aber das fertige Kunstwerk hat durch sich selbst eine Beziehung auf die Menschen, die nicht für dasselbe als seine Organe thätig waren, es spricht sich aus für die andern, insofern sie Sinn für es haben. In diesem Verhältniß des Kunstwerks zum Kunstfreunde setzt sich das Werk selbst herab zum Mittel für denselben oder für den, der es werden will. Aber mit der Ethik ist vollends der Zweck der Bildung unzertrennlich verknüpft. Sie ist die Wissenschaft von der Freiheit in der Identität mit der Sittlichkeit. Geht der, welcher z. E. ethische Vorlesungen besucht, am Schluß derselben ebenso roh wieder aus dem Auditorium heraus, als er hineintrat, so mag die Wissenschaft in Ansehung seiner Kenntnisse viel geleistet haben, in Ansehung seines Charakters aber nichts, sei dies durch die Schuld des Lehrers, oder des Hörers; auf keinerlei Weise aber ist die Wissenschaft selbst Schuld daran.

Erster Theil.

Die theologische Moral im Allgemeinen.



§. 3.

Eintheilung.

1) Die Sitten der Menschen sind sehr verschieden, theils bei einem und demselben Volke in verschiedenen Zeiten, theils bei verschiedenen Völkern in derselben Zeit. Der Völkerkunde bis zur physischen Erdkunde und der Geschichtskunde giebt diese Verschiedenheit der Sitten ein Hauptinteresse; wie die Sitte der Menschen, ebenso ist auch das Naturell der Thiere sehr verschieden, ein anderes das Naturell des Wolfs, ein anderes das des Schaafs. Diese Verschiedenheit des Naturells hat ihren Grund in dem Unterschied der Species, wie er der Unterschied ihrer Art ist. Nach seiner Art ist und muß jedes Thier seinem Naturell gleich bleiben, durch die Art, zu der es gehört, ist die Unwandelbarkeit seines Naturells bestimmt, das Schaaf wird nie ein reißendes, der Wolf nie ein zahmes Thier. Aber das Menschengeschlecht hat den Artunterschied gar nicht an oder in sich. Die Menschen aller Zeiten und aller Orten gehören ein und derselben Art an, es giebt keine species, das Aeußerste hierin, worauf die Naturforscher und Kant besonders ihr Augenmerk gerichtet haben, ist der Unterschied der Racen. Der Neger ist eben so sehr Mensch, wie der kupferrothe Amerikaner, wie der Indier, Europäer, Celte u. s. w. Der Mensch ist ohne Naturell, so weit dieses seinen Grund in der Species hat, die Verschiedenheit also in den Sitten der Menschen hat nicht die Nothwendigkeit, welche die Verschiedenheit des Thieres hat, die Sitte der Menschen ist wandelbar, in ihr ist das

Beliebige, Willkührliche, ja das Zufällige ein begründendes und bestimmendes Moment, und so weisen durch ihre Verschiedenheiten die Sitten der Menschen schon von vorn herein auf die Freiheit hin. An sich jedoch sind diese Sitten nur von einander verschieden und kann von ihnen keineswegs gesagt werden, sie wären die eine der andern entgegengesetzt, wie das Negative dem Positiven entgegensteht, sie differiren nur und diese Differenz kann sehr groß werden, ohne daß die Sitte des einen die Unsitte des andern wäre; so ist z. B. die Polygamie im Orient Sitte, im Occident die Monogamie, Monogamie und Polygamie differiren nur; keines ist Unsitte, eins ist Sitte wie das andere. In den Sitten der Menschen also, wie sehr sie immerhin von einander verschieden sein mögen, ist mit Bezug auf jenen Unterschied ein Gemeines, worin sie sich nicht unterscheiden, sondern als Sitte gleich sind. Diese Verschiedenheit hat ihren Grund im Willkührlichen, Beliebigen, in äußern Umständen, das allen Gemeinsame ist ein Nothwendiges, ein Bestimmtes, Gesetztes, ein Gesetz (lex ipsa). Die Sitten also haben zu ihrer Voraussetzung das freie Spiel der Menschen und die Mode ist vorzugsweise das Beispiel dieser Wandelbarkeit: (in moribus obtinet licentia). Aber das Moralische in diesen Sitten der Menschen ist kein freies Spiel, sondern mit Nothwendigkeit bestimmt und ist, was es ist, durch das Gesetz. Mit dem Moralischen hat es die theologische Moral zu thun, deren erste Aufgabe die Lösung der Frage nach dem Gesetz ist. Das erste Hauptstück soll demnach die Lehre vom Gesetz enthalten.

2) Wird das Gesetz genannt, so ist ein Verhältniß gedacht, der Begriff des Gesetzes ist ein Verhältnißbegriff. Jedes Verhältniß aber hat, wie die Logik zeigt, an sich zwei Seiten. Es sind zwei Objecte, Subjecte oder wie man es bestimmen mag, die sich zu einander verhalten; die eine Seite ist das Gesetz, die andere Seite die dessen, wofür es das Gesetz ist,

und in Ansehung dessen es das Gesetz ist. Es selbst auf der einen Seite ist ein actives Gesetz, die Bewegung, die Activität selbst. Sie ist an sich die schlechthin ruhige Bewegung, aber doch keine Ruhe, das Gesetz nichts passives sondern actives; als diese ruhige Bewegung wird sie daher nicht vom Menschen wahrgenommen, aber es kann sein, daß sie aus dieser Ruhe herausgeht, dann aber fällt es auf, in die Sinne, es regt sich. So z. E. wirkt in einem Volke das Gesetz: du sollst nicht tödten, ruhig fort, es denkt niemand an's Gesetz; aber es soll ein Mörder hingerichtet werden, das Schaffot wird errichtet, da tritt das Gesetz aus der Ruhe heraus, es ist in einer auffallenden Thätigkeit, bis die Strafe vollzogen ist. Auf der andern Seite jenes Verhältnisses ist auch keine Passivität. Das, dem das Gesetz gilt, zu dem es sich verhält, ist eben sowohl ein Thätiges. Gegen dieses Thätige, in seinen Richtungen und Bestimmungen Willkührliche, Beliebige, Zufällige ist das Gesetz eine determinirende Macht. Wenn z. B. dem Lebenden (an die Todten geht es nicht) die Lust ankäme, einem andern das Leben zu nehmen, so ist er dabei in einer Richtung, in einer Bewegung; das Gesetz spricht: du sollst nicht tödten, hört er geistig das Gesetz, das warnt, so kann es sein, daß er jene Lust unterdrückt. Das Gesetz also eben als jene Macht geht auf ein anderes als ein Thätiges, Bewegendes oder Bewegtwerdendes. Aber eben das Thätige ist, was es ist, ein Thätiges in irgend einer Art, die die Form seiner Thätigkeit ist, und indem seine Art und Weise, ist seine Art und Weise von ihr der Form als Inhalt verschieden, als das Reelle von dem blos Idealen. Es das Thätige, das Reelle gegen die bloße Form des Gesetzes, wird demnach eine die Form oder ihren Inhalt bestimmende Macht sein, formales Gesetz, oder reelles, formal für jede Bewegung, die nur die Form angeht, welche entweder die mathematische oder die logische ist, mathematische oder logische Bewegung. Es ist z. B. Gesetz, daß die Halb-

messer eines Zirkels gleich sind. So jeder Lehrsatz. Die Logik ist eine eben so rein formale Doctrin; daß der Syllogismus drei terminos habe, ist Gesetz, eine Macht, die den Denkenden mit Nothwendigkeit bestimmt, sonst heißt es: laborat quatuor pedibus. Aber die andere Seite des Gesetzes ist nicht bloß die Form, sondern der Inhalt selbst, und dieser Inhalt ist entweder das Natürliche, wie es besteht, aber als ein Thätiges, als natürliche Thätigkeit, oder es ist das Geschichtliche. Die Bewegungen, welche rein natürlich sind, die mechanischen, die chemischen, die organischen haben eine Nothwendigkeit, die ihnen gesetzt ist, und die sich als Gesetz auf jene Bewegungen der anderen Seite bezieht. Das Gesetz, die diese Bewegungen bestimmende Macht, ist das Naturgesetz, z. B. in der Bewegung des Magnetismus, wo es heißt: gleichnamige Pole stoßen sich ab, ungleichnamige ziehen sich an. Ist das auch moralisches Gesetz? Umgekehrt, da zieht Gleiches das Gleiche an, gleich und gleich gesellt sich gern. Im physischen wird das Gleiche wieder vom Ungleichen angezogen, die Individuen ungleichen Geschlechtes ziehen sich einander an (Wahlverwandtschaften). Die natürlichen Bewegungen nun durch die chemischen hindurch bis zu den organisch-historischen sind Begebenheiten, stehend unter jenem Naturgesetz; sie sind noch nicht das eigentlich Geschichtliche; wo dieses Inhalt wird, wo der Inhalt Geschichte ist, muß er als That, als Handlung begriffen werden. Das den Entschluß, die Bewegungen des Willens mit Nothwendigkeit bestimmende Gesetz ist nicht das nothwendig bestimmende, necessitirende, nicht das Naturgesetz, sondern das Vernunft- oder Moralgesetz. Die Aufgabe der allgemeinen Moral ist die Beantwortung der Frage nach dem Grunde dieses Gesetzes. Von Gesetzen für die Menschen im Thun und Handeln wird gesagt, sie würden gegeben. Wer giebt sie? wer hat das gegeben, das in allen Gesetzen vorherrscht? Woher kömmt das Gesetz, welches durch alle gegebene Gesetze hindurch-

geht und für alle das Gesetz ist? Die Einrichtung für das Verhalten einer Räuberbande kann nicht Gesetz heißen; — die Verabredung ist kein Gesetz; man kann sagen: du sollst Bauer werden, du Schneider, aber nicht: du sollst Räuber werden! Das zweite Hauptstück hat daher die Lösung der Frage nach dem Princip des Gesetzes zu seinem Gegenstande.

3) Schon bei der ersten Aufgabe in der Frage nach dem Begriff des Gesetzes ist bei der Reflexion auf die Sitten und das Moralische in ihnen die Freiheit vorausgesetzt, und die dritte Aufgabe wird daher die Frage nach dem Begriffe der Freiheit und nach dem Grunde des Wissens der Freiheit sein.

Der allgemeinen Moral

Erstes Hauptstück.

Die Lehre vom Gesetz.

Es ist nicht das Natur-, sondern das Moralgesetz, welches in dieser Lehre begriffen werden soll. Die beiden Seiten seines Verhältnisses sind 1) es, das Gesetz selbst, 2) das, wozu es sich verhält; um es selbst zu erkennen, muß vordersamst dieses andere berücksichtigt und genau beachtet werden. Aber das andere ist

§. 4.

Das Moralische und die Moralität.

Das Moralische ist nicht selbst ein Begriff oder eine Sache, sondern nur die Bestimmtheit eines Begriffs oder einer Sache, die Moralität hingegen ist das Wort für den Begriff und somit für die Sache selbst. Also

I. Das Moralische.

Als eine bloße Bestimmtheit hat es eine andere Bestimmtheit sich gegenüber, und diese ist das Natürliche. Es wird also zu betrachten sein a) die Beziehung des Natürlichen und Moralischen auf einander. Jedes von beiden ist vom andern verschieden, und diese Verschiedenheit ist so gemein, daß sie dem Menschen, wenn er nur einigermaßen zum Denken kommt, selbst geläufig wird. — „Das Essen schmeckt mir," „das ist natürlich, du bist gesund und hast Hunger," giebt aber der Hungrige dem Hungrigen Brod, so ist das moralisch, nicht natürlich. Das Natürliche ist ein Actives, Bewegendes, sich Bewegendes, im Natürlichen ist selbst Bewegung (*αὐτοκίνησις*); welche Form das Natürliche habe, es ist thätig. Z. B. auf Erden am Aequator, wo der Umschwung am stärksten ist, ist die Bewegung am stärksten, kein Tag ist ohne Gewitter, keine Zeit ohne Früchte; um die Pole ist kein Gewitter, der Himmel helle und bis auf zwei Monate Alles beeist und starr; aber die Electricität treibt ihr Spiel mit dem Nordlicht, die Sterne funkeln glänzender und die Kälte ist die Bewegung, die das Eis erhält. Es ist kein Maschinenmeister am Aequator und an den Polen. Vollends wo das Natürliche das Organische ist, wo die Pflanze auf ihrer Spitze wieder sich zeugt, so wie die Bewegung des Thieres, alles ist eine *αὐτοκίνησις*. Auf das Natürliche in jener Selbstbewegung bezieht sich nun das Moralische. Dieses sich Beziehen des Moralischen auf das Natürliche ist ein das Natürliche für sich Voraussetzen, und so kann gleich hier gesagt werden: das Moralische hat zu seiner Bedingung das Natürliche, steht aber schon hierin über dem Natürlichen, wie das Bedingte der Bedingung erst Werth und Bedeutung giebt. Dies kann so ausgesprochen werden: ohne Natürliches kein Moralisches. Ein Moralisches ohne Natürliches ist ein blos Gedachtes, Formelles, so die ganze stoische und kantische Moral, der Mensch hebt die Natur durch die

Moral über sich selbst und verklärt sie; wie ohne Natürliches kein Moralisches, ebenso ist ohne Atmosphäre kein Leben, hat der Mond keine Atmosphäre, so kann er nicht bewohnt sein. Aber umgekehrt nicht ebenso. Das Moralische ist nicht Bedingung des Natürlichen, die Erde könnte ohne Menschen Pflanzen, Steine, Thiere haben. Also die Physik für sich kann das Moralische ganz unbeachtet lassen, und so können die Physiker als solche edle Männer oder Schufte sein. Das Ethische aber hat das Natürliche zur Voraussetzung, die Ethik ist ohne das Natürliche und ohne dessen Erkenntniß unmöglich; so ist Naturkunde allerdings zur Erkenntniß der Gesetzes- und Sittenkunde vorauszusetzen, wenn auch blos als conditio sine qua non. So wird nun das Moralische, welches in sich das Natürliche aufnimmt, welches von ihm ausgeht, das reell Moralische, kein abstract Moralisches, z. B. die Anhänglichkeit der Thiermutter an ihre Jungen ist das Natürliche; die Liebe der Menschenmutter zu ihrem Kinde ist sie auch ein Natürliches? Ja, aber das Natürliche bedingt eine Liebe, welche die moralische ist und welche die natürliche aufhebt und emporhebt. Mit der Anhänglichkeit des Thieres an den Boden, auf dem es lebt, ist es ebenso. Ist die Vaterlandsliebe eine eben so natürliche? Nimmermehr! Die Sitte kann sehr verschieden, bornirte, oder freiere Vaterlandsliebe sein und ist darin wandelbar; so wird z. B. die Liebe des Engländers zum Vaterland in unseren Zeiten unbefangener. In diesem Verhältnisse ist nur das eine vom andern verschieden. Für das Moralische ist das Natürliche nur ein anderes, als es, das Moralische selbst, und im Natürlichen seinerseits ist die Verschiedenheit, die in ihm ist, auch eine bloße Verschiedenheit; in der Natur ist alles natürlich, nichts widernatürliches, so groß auch die Verschiedenheit sein möge, ja selbst das monströse in ihr ist ein in ihr Natürliches.

Aber das Moralische kömmt nun b) in Betracht, wie es sich auf sich selbst bezieht. In seiner Beziehung auf sich

ist es in sich verschieden, und unterscheidet es sich selbst von sich. Diese Verschiedenheit nun und dieser Unterschied ist kein bloßer Unterschied positiver Weise, sondern ist der Unterschied, wie er der des Positiven zum Negativen ist, nemlich dieser Unterschied ist der Unterschied des Moralischen vom Unmoralischen, Position und Opposition; höher hinauf der Unterschied des Guten und Bösen von einander, τοῦ πονηροῦ und τοῦ ἀγαθοῦ. Cicero de off. nennt das Moralische immer honestum gegen das turpe. Im Französischen ist malhonnète der Ausdruck für das Unmoralische. Am Natürlichen hat das Moralische seine Voraussetzung. Hat nun etwa das Moralische auch seine Voraussetzung am Unmoralischen? Wenn die Frage wäre, ob von dem Unmoralischen ein Moralisches, vom Bösen das Gute vorauszusetzen sei, so wird die Frage zu bejahen sein, denn Lüge ist ohne Wahrheit unmöglich (τὸ μὴ καλόν), ohne Gott keinen Teufel. Aber wir fragen umgekehrt und hier ist die Antwort: Nein. Gott kann ohne den Teufel, die Wahrheit ohne Lüge bestehen. Näher in der Anwendung so: kein Volk kann bestehen ohne Männer und Weiber, und keines besteht ohne Gesunde und Kranke, aber Gesundheit und Krankheit, Männlichkeit und Weiblichkeit sind nur natürliche Bestimmtheiten des Volkes, aber ohne Schelme, ohne Lügner und Betrüger kann es bestehen, und das Bestreben des Volkes geht dahin, sich von ihnen zu reinigen, sie wegzubringen. Also ohne das Moralische kann kein Unmoralisches sein, aber ohne das Unmoralische allerdings das Moralische. Aber das moralisch werden und in demselben Wachsen ist negativ bedingt durch das Unmoralische. Das Böse ist in seiner Negation ein Positives. Das Gute ist ein Positives durch das Böse; in seiner Negation ist nicht das Gute gegründet, das Böse hat aber zu seiner negativen Bedingung das Gute. Beide, das Natürliche und Moralische sind Prädikate; in Ansehung des Natürlichen können die Subjecte sehr verschieden sein, das Prädikat bleibt

dasselbe, in Ansehung des Moralischen können die Subjecte dieselben sein, das Prädikat aber ist ein Entgegengesetztes. Näher so:

ad a) Der Tod ist eben so natürlich wie das Leben, die Krankheit eben so natürlich wie die Gesundheit, das Gift eben so natürlich wie das Nahrungsmittel.

ad b) Das Unrecht ist nicht eben so moralisch als das Recht, das Lügen nicht eben so moralisch wie die Wahrheit, sondern das Unrecht, das Lügen und das Böse sind an sich das Unmoralische. Hingegen das Recht, die Wahrheit und das Gute sind moralisch. Die Prädikate sind also verschieden; hiermit ist ein Problem angedeutet: ob das Böse an sich mit dem Guten identisch sei. (Davon später.) Die nächste Frage, wodurch das Natürliche sich vom Moralischen unterscheide und wie, ist:

c) Beides ist ein Actives, jedes eine Bewegung, also das haben beide gemein, aber das Natürliche ist eine Bewegung, die sich selbst nicht sucht und nicht faßt, das Moralische dagegen ist nicht nur die sich suchende, sondern auch sich findende und sich fassende Bewegung. Dieses sich Suchen und Finden des Thätigen ist das Wollen, und das sich Fassen ist das Denken, Wissen. Das Natürliche ist das schlechthin Unwillkührliche und ebenso das Unbewußte, das Moralische ist das sich selbst Bewußte und Gewollte, und daraus der Unterschied jener dreifachen Bewegungen. Die thierische Thätigkeit, ein Trieb, Instinct, Kunsttrieb mag noch so groß sein, sie ist blos natürlich, sie ist willenlos, gedankenlos, unbewußt, wenn auch als die feinste Schlauheit des Elephanten, im Unterschied von der moralisch bewußten und gewollten. Aber das moralisch Bewußte und Gewollte ist in einem Begriff das Persönliche. Hieran schließt sich an: da das Moralische zu seiner Voraussetzung das Natürliche hat, und das Natürliche in sich aufnimmt, wird gefragt, wie nun in dieser Aufnahme sich das Moralische zum Natürlichen verhalte. Antwort: d) das Moralische ist das Per-

sönliche, das Natürliche die Voraussetzung des Moralischen und vereint mit dem Moralischen ist das Vitale, oder das Moralische ist das Psychische, indem es das Persönliche ist, das Natürliche, das Somatische, das Leibliche und so das Individuelle. Wie ist also das Natürliche mit dem Moralischen vereinigt? Man kann antworten: wie die Seele mit dem Leib; an der Persönlichkeit des Moralischen ist die Individualität das Natürliche, aber in dieser Einheit oder Einigkeit des Natürlichen und Moralischen, als das Individuelle und Persönliche, ist es das Menschliche, das Moralische ist das Menschliche; homo sum, humani nil a me alienum puto. Nichts, das dem Menschen Ehre bringt, Persönliches, Moralisches, sei ferne von mir. Daraus folgt, daß das Moralische als das Personelle einzig und allein das Attribut des Menschen sei, denn nur er ist Person, das Thier nicht, es ist der Moralität unfähig, Gott ihrer nicht bedürftig; das Moralische ist über dem Thier, Gott über ihm. Der reine ganz abstracte Gedanke Gottes ist zugleich wohl der der absoluten Persönlichkeit, aber aus diesem Gedanken ist ausgeschlossen jede Individualität; nicht durch seinen Leib und sein Leben bedingt, wie der Mensch, spricht Gott: Ich bin, der ich war, und der ich sein werde; so ist ausgesprochen die Negation aller Materialität, er ist nicht in räumliche Bedingungen gefaßt. So wenig von einem moralischen Thier die Rede sein kann, so wenig kann man von einem moralischen Gott sprechen; nur der Mensch ist eine individuelle Person, das Thier ist auch Individuum, aber nicht persönlich, wie der Mensch. Was die Moralität des Menschen ist, das ist im Gedanken Gottes seine Heiligkeit, diese faßt das Gute so in sich (εἷς ἀγαθὸς ὁ Θεός), daß es nicht das Moralische, sondern das Gute in seiner Unendlichkeit ist.

II. Die Moralität.

Sie ist keine Bestimmung einer Sache, sondern die Sache,

also der Begriff selbst, und wird also in den drei Bestimmungen des Begriffs zu betrachten sein:

a) im Allgemeinen mittelst eines Rückblicks auf das unter I. Gesagte, und dann mittelst folgender drei Sätze:

1) das Moralische wird nicht von Außen an den Menschen gebracht,
2) nicht von innen aus ihm selbst hervorgebracht, sondern
3) durch ihn selbst und in ihm selbst gesetzt. (Homo ipse ponit in semet ipso id quod honestum est.)

ad 1) Was an die Menschen von außen her kommt, ist das Natürliche, nichts anderes, mittelst der Sinne, der Empfindung, und besonders des Gefühls, das wird an sie gebracht in ihrer Leiblichkeit, aber nicht in ihre Personalität hinein, nur bis daran hin. In dem, was so an den Menschen gebracht wird, verhält er sich allerdings activ, aber diese Activität ist durch sie selbst als Passivität bedingt, und so bedingt ist sie die Receptivität, der Mensch nimmt bis in das Bewußtsein hinein das an ihn Gebrachte in sich auf, der Mensch öffnet dem Lichte das Auge, und kann dessen sogar bewußt werden, so beim Gehör; aber eben bei diesem an oder in den Menschen Gebrachten kann er sich moralisch verhalten, activ im Willen, ohne Receptivität in Entschluß und That: z. B. bei einem Beinbruch ist der Schmerz, indem das Bein bricht, das Natürliche, ein natürliches Gefühl, beim Thiere ebenso. Muß das Bein abgenommen werden, setzt der Chirurg sein Instrument an, so wird der Schmerz auch an den Menschen gebracht; das Thier müßte hier schreien, der Mensch kann schweigen, keine Miene verziehen. Das ist das Moralische. Wille und Gedanke hat hier eine Macht über die Natürlichkeit. Die Standhaftigkeit ist nicht in ihn gebracht. Es kann auch das Unmoralische sein, z. B. bei einem Wilden, der von einer feindlichen Horde zur andern gebracht wird, da geht die Marter so weit, bis er schreien soll, aber er schreit nicht, er lacht sogar, er will

ihnen den Gefallen nicht thun, daß sie ihre Freude an seinen Schmerzen haben; es ist der Haß, den er darin gegen sie beweist, es hat die Standhaftigkeit den Haß zum Motiv. Also die Moralität wird nicht von außen her an den Menschen gebracht.

ad 2) Das so Hervorgebrachte von innen heraus ist einerseits das Natürliche, z. E. in Ansehung des Subjects, welches organisch wird oder ist, ist das von innen aus ihm, dem lebenden Subject, Producirte oder Hervorgebrachte bestimmt im Keime des Subjects. Von innen heraus wird hervorgebracht und producirt sich Wurzel, Blatt, Zweig, Blüthe, Frucht u. s. w. An dem Menschen ist das Natürliche, das Somatische desselben, seine Leiblichkeit, er producirt seinen Leib nicht, der wird producirt und producirt sich selbst. In dieser Leiblichkeit kann eine wesentliche Verschiedenheit statt haben, die des Geschlechts, und weiter eine zufällige, indem er seinem Leib nach entweder als robust, oder als von Natur schwach erscheint, diese natürliche Stärke oder Schwäche, Größe u. s. w. giebt er sich nicht, niemand kann seiner Länge eine Elle zusetzen. Andererseits ist das Hervorgebrachte das Intelligente. Das Intelligente als solches ist noch nicht selbst das Moralische, denn es liegt noch im persönlichen Subject und wird von innen heraus hervorgebracht; aber das Intelligente steht dem Moralischen schon näher nach dem Begriff des Moralischen. Solch Intelligentes nemlich ist die Phantasie, das Gedächtniß, der Verstand, der Witz, und insbesondere der Mutterwitz, die Genialität, ingenium. Dies Alles nimmt man zusammen in dem Begriff Anlage, auch im Wort Talent, wie wenn es mit dem Menschen auf etwas angelegt sei, das giebt sich keiner, nullus ingenii sui auctor, poeta non fit, sed nascitur. Aber das Sprüchwort ist eigentlich zu enge, man sollte sagen: ingenium nascitur, non fit, da das von jeder Virtuosität gilt; es läßt sich ja auch sagen, historicus non fit, sed nascitur, philosophus non fit, sed nascitur. Hieraus ist die nächste Folge

die, daß niemand sich auf sein Genie etwas einzubilden hat. Er wird wohl in seiner Genialität für die Welt ein großer Mann, besonders wenn das Talent ein militairisches oder praktisches ist, aber dieser große Mann wird und ist er nur, wenn er sich selbst nicht dafür hält. Hat er Religion, so weiß er, daß die Anlagen Gaben Gottes sind. Das Intelligente, wie jenes Natürliche, nimmt sich aber auf in's Moralische, ohne daß es etwas anders wird, als es ist. So z. B. hat einer von Natur ein gutes Gedächtniß, so ist das moralisch gleichgültig; hat er aber ein gutes Gedächtniß für die Beleidigungen, die ihm andere zufügen, vergißt er sie nicht, vergiebt er sie nicht, so ist er rachsüchtig. Oder er hat Witz, braucht ihn aber nur, um das Ehrwürdige dem Hohn preiszugeben, wie Voltaire in seiner pucelle d'Orleans. Das Unmoralische benutzt die Genialität. Umgekehrt bei Klopstock. Warum ziehen wir Schiller so oft anderen vor? Weil das moralische Element in ihm durchaus vorwaltet.

ad 3) Die Position des Moralischen angehend. Es ist mit diesem Satz gesagt, daß man die Bestimmtheit, welche das Moralische und im Begriff die Moralität ist, sich selbst giebt. Hier tritt das Umgekehrte jenes Sprüchworts ein, vir honestus non nascitur, sed fit, znm Poeten wird einer gemacht, zum ehrlichen Mann macht er sich selbst. Der Urheber seiner Moralität ist der Mensch selbst. Keiner kann den andern zum moralischen machen. Aber wenn auch der Mensch sich das Moralische gebe, es in sich durch sich setze, so fragt sich doch

a) nach der Veranlassung dazu; daß er das Moralische in sich setze, muß er nicht dazu veranlaßt werden? Allerdings, sonst wird nichts daraus, aber er kann nicht dazu gezwungen werden, daß er die Veranlassung nehme. Die bestimmteste Veranlassung ist die Lehre, er wird belehrt, er läßt sich belehren, und das sich belehren lassen ist schon sein Thun, und fängt an,

selbstständig die Moralität in sich zu setzen. Was hier Moralität heißt, hieß bei den Griechen von den Sophisten und Sokrates aus ἀρετή, und da war zu eben jener Zeit eine Frage der Sophisten und des Sokrates selbst: εἰ διδακτέον ἡ ἀρετὴ ἢ οὔ; Ja, wäre die Antwort hierauf, allerdings kann die Tugend gelehrt werden, vorausgesetzt, daß der, der gelehrt wird, lernen will; will er, so ist das Lernen ein die Erkenntniß der Tugend in sich setzen, und geht er weiter, so setzt er mittelst der Erkenntniß die Tugend selbst in sich und macht sie sich zum Eigenthum; er weiß nicht nur das Gute, er strebt auch und vollzieht dasselbe. Die Veranlassung allein ist es doch noch nicht, wodurch jenes in sich Setzen des Moralischen vollkommen begriffen und bestimmt wird, nemlich es ist andererseits das, was der Mensch als das Moralische in sich selbst setzt, ein an sich vor seinem Setzen schon Gesetztes, sein dessen in sich Setzen ist das freie Wollen, aber das für ihn gesetzt sein dessen, was er will, das ist ein Sollen, das ist das Gesetz. Soweit weiset die Moralität im Allgemeinen bereits auf das Gesetz hin, dessen Gesetz im Folgenden zu suchen und zu erörtern ist, aber sie ist auch

b) die Moralität im Besonderen. Das Allgemeine ist das Ganze, Identische, Ununterschiedene, sich selbst Gleiche. Das Besondere hingegen ist das Verschiedene, Differente, das sich selbst Unterscheidende, ein Unterschiedenes, Verschiedenes. Aber das Verschiedene oder Differente ist entweder ein specifisch und qualitativ Verschiedenes, oder ein intensiv und dem Grade nach Verschiedenes; das Besondere als specifisch Verschiedenes kann hier nicht in Betracht kommen, denn so ist es das Natürliche. Das geht das Moralische nichts an. Also wird zu reflectiren sein auf das intensiv Differente, als das Besondere für den Begriff der Moralität. Das intensiv Differente ist eben das Moralische

α) auf der tiefsten Stufe kaum vom Unmoralischen unterschieden, die Rohheit, und

β) auf der höchsten Stufe die Bildung des Menschen durch ihn selbst in Ansehung seiner Intelligenz und seines Willens. Zwischen dieser Rohheit und Bildung sind Zwischenstufen von unbestimmter Anzahl, auf die nicht reflectirt werden kann, sondern nur auf den Unterschied zwischen dem Rohen und Gebildeten; dieser Unterschied ist früher schon erkannt worden. Die Nachkommen Kains sind die Menschen auf der Stufe der Rohheit, eben so die des Ismael. Die Nachkommen Seth's, so wie die des Isaak und Jakob sind die Menschen auf der Stufe der Bildung gegen jene. So wurde der Unterschied später auch aufgefaßt von Griechen und Römern als barbarisch oder hellenisch, und zwischen dem homo rusticus und urbanus. Dieser Unterschied ist noch nicht verwischt. Frankreich hielt einstweilen im achtzehnten Jahrhundert sich für das erste, gebildetste Volk, ebenso die Engländer. Wir sind bêtes allemands. — Es darf aber gesagt werden, daß nur das Volk auf der Stufe der Bildung steht, das die andern nicht für Barbaren hält. Also bei uns; denn „nie war gegen das Ausland ein and'res Land „gerecht wie du" (Klopstock). Die Moralität macht sich bei den Völkern durch sie selbst, wie bei den einzelnen. Hier findet also in der Menschheit auch eine Beziehung dessen, was der eine Theil in sich setzt, statt, in ihr hat also die Moralität, die von den Menschen erstrebt wird, auch eine Beziehung auf das Gesetz. Also auch hier weist die Unterscheidung auf den Gegenstand hin.

c) Die Moralität im Einzelnen. Diese setzt das Besondere im Allgemeinen voraus. Ohne diese Vermittelung durch das Besondere und ohne das Allgemeine zu werden und zu sein, ist das Einzelne nur Eines, nicht das Einzelne. Das Besondere kann die Art, das Allgemeine die Gattung sein, es ist eines ein einzelnes nur mittelst seiner Species in seiner Gat-

tung, so ist das Einzelne ein Individuum, aber so ist das Einzelne auch nur ein Natürliches, z. B. als ein Blühendes, Duftendes, mittelst der Lilie eine Pflanze. Das Besondere hier, kein Specifisches ist entweder das Rohe oder Gebildete, und das Allgemeine hier ist die Menschheit. Das Einzelne hier, wie es mittelst des Besonderen im Allgemeinen einzelnes ist, ist das Persönliche, vermittelt durch das Besondere, die Rohheit oder die Bildung. So z. E. ist Phänarete's Sohn nur als Grieche Mensch, — Sokrates. Nimm ihn aus dem griechischen Volk und der Menschheit, so ist er nichts, kaum eine Zahleinheit. So jeder von uns. Dieses Besondere, die Rohheit und Bildung, ist concret irgend ein Volk auf jenen Extremen. Dieses Anerkenntniß ist nicht von einem rohen Menschen möglich, freilich, er ist aber auch kaum mehr als ein Hund. Der Riese Goliath in der Rohheit als Philister ist ein Einzelner im rohen Philister-Volk, aber als der rohe doch noch der Mensch, nicht die Bestie, in dem die Rohheit das Vermittelnde ist zwischen ihm und der Menschheit. David ist auch ein Einzelner, aber in der Bildung als Israelit und Mensch. Die Moralität demnach im Einzelnen und ihr Gegentheil wird nur durch Bezug des Besonderen im Allgemeinen anerkannt, also den sittlichen Charakter, den Sokrates hat, hat er als Grieche in der Menschheit und ebenso David mittelst seines Volkes im Allgemeinen der Menschen. So auch im Gegentheil. Der Erzvater Jakob, der mitten unter seinen Kindern um den vorgeblich vom Thiere geraubten Sohn weint, ist noch im moralischen Element, diese Klage ist sehr moralisch. Daher die Rührung beim Lesen dieser Erzählung, die zwar nicht jedem wird, weil sie selbst einen Grad der Moralität voraussetzt. Es ist das Einzelne hier der Patriarch Jakob, welcher weint und klagt. Welches ist das Besondere, wodurch er sich vermittelt? Das Vatersein, und das Allgemeine ist die Familie. Bei den Söhnen ist das Besondere das Sohnsein, und das Allgemeine

ist die Familie; hier herrscht das Unmoralische. So mit der Moralität. Auch sie weiset auf das Gesetz hin, es ist in Jakob kein thierischer Schmerz, sondern ein moralischer, er ist unwillkührlich, aber nicht abgedrungen, in diesem Unwillkührlichen waltet die Nothwendigkeit, worin die Klage, eine moralische, sich auf das Gesetz bezieht.

Schluß. Die Sitten der Menschen sind sehr verschieden, variabel, andere Zeiten, andere Länder andere Sitten. Sie sind in ihrer Verschiedenheit veränderlich. In ihnen als Sitten herrscht insofern eine Zufälligkeit, aber die begriffene Moralität ist in allen ihren Sitten und Unsitten das Unwandelbare, Unveränderliche; jeder Einzelne setzt das Moralische in sich, aber der Grund der Moralität, woraus sie gesetzt wird, *ist ein* gesetzter, das Gesetz. Ohne alle Sitte, ohne alle Anregung zu ihr, ist kein Anerkenntniß des Gesetzes möglich. Das drücken die Juristen und Historiker durch die Frage aus: quid sine moribus leges? Ist ein Volk ohne Sitte, so hülfe selbst Solon nichts. Die Geschichte der ersten französischen Revolution bestätigt diesen Satz hinlänglich, da war die Guillotine das Gesetz; wer Moralität hatte, mußte damals fliehen, oder er wurde gepackt. Die Nation lag in völliger Sittenlosigkeit. Obiger Satz weist also darauf hin, daß das Verhältniß der Gesetze zu den Sitten ein an und für sich Nothwendiges sei, wenigstens von der Seite, daß die Sitten nothwendig die Bedingung der Gesetze seien, aber die Juristen beachten nicht, daß jenem Satze sich ein zweiter entgegenstellt: quid sine legibus mores? und da die Gesetze von den Menschen einander selbst gegeben werden, so kommt es nur auf den Grad ihrer Sittlichkeit an. Bei Solon kam es sehr auf seine Sittlichkeit an, aber nicht ganz, da die Sitten, die der Einzelne hat, wie die einzelnen Menschen, veränderlich sind, das Gesetz, welches die Seele aller Gesetze ist, das ist's, wovon gesagt werden muß, ohne Gesetze keine Sitten. Also diesem Satze stellt sich der

andere entgegen: quid sine legum lege mores? Die Aufgabe ist eben die, das Gesetz der Gesetze (esprit des lois) zu begreifen. Die jetzt anzustellende Betrachtung bezieht sich auf das Gesetz in Beziehung auf es selbst, die eine Seite des Gesetzes. Wir kennen dasselbe bereits, als die mit Nothwendigkeit bestimmende Macht, als diese Macht ist das Gesetz

1) sich selbst gleich, sibi par est, es ist das mit sich identische; aber sich selbst gleich hat es

2) schon an sich die Unterscheidung in sich, was so auszusprechen ist: das, welches sich gleich ist, ist ein anderes, als das, welchem es gleich ist, und doch ist dies andere dasselbe, als das, welchem es gleich ist, besser: lex, quae sibi par est, et lex, cui ipsa par est, est una eademque lex. Die folgende Untersuchung zur Erkenntniß des Gesetzes wird also dasselbe angehen: einerseits als das mit sich identische, andererseits als das in sich unterschiedene, differente

1) lex, quae sibi par sit,

2) lex, quae in se distincta sit, et hinc distingui possit.

§. 5.

Das Gesetz als identisch mit sich.

Durch zwei Propositionen leitet sich die anzustellende Untersuchung ein:

I. Die Macht, welche nicht bestimmend und nichts bestimmend ist, wäre keine Macht, sondern Ohnmacht, z. B. die Willensmacht des Königs, der nur einzuwilligen hätte in alles, was seine Parlamente oder Minister beschließen, würde gegen sie keine bestimmende Macht haben. Für ihn hätten diese Beschlüsse eine bestimmende Macht, er selbst hätte keine; selbst wenn ihm eine sogenannte Constitution bewilligt hätte, nicht einzuwilligen in diese Beschlüsse, aber nicht, selbst zu beschließen, so daß er blos sein veto geben dürfte, wäre er ein Lum-

penkönig, z. B. Ludwig XVI.; er hätte nur die Macht des veto, aber noch nicht die Macht des Willens.

II. Die Macht, welche bestimmend ist, aber nur dasjenige, das nicht selbst bestimmen kann, also ein bloß bestimmbares, wäre kein Gesetz, so groß sie sein möchte, als Macht. Solch blos Bestimmbares, das nicht bestimmend ist, ist entweder

α) ein concretes, reelles Ding, aber ein solches, das nicht wirkt, indem darauf gewirkt werden kann, obwohl es an sich res efficax sein möge. Z. B. ein Stein, ein Felsblock im Fahrgeleise oder im Wege selbst liegend, er ist ein Hinderniß für einen bespannten Wagen, aber der Stein ist ein bestimmbares, sie schaffen den Stein aus dem Gleise, der Wagen geht vorüber, ob der Stein weggestoßen, weggetragen wird, oder zerschlagen, ist gleichgültig. Liegt aber z. B. ein Kranker, Ohnmächtiger im Wege, so ist er zwar bestimmbar, doch nur in diesem Zustande, aber nicht blos bestimmbar, sondern auch bestimmend, fortgestoßen darf er nicht werden, er muß in Sicherheit gebracht werden; hier ist die durch das Bestimmte selbst bestimmende Macht, das Gesetz gegen jene Willkührlichkeit und Zufälligkeit. Der Mensch, im Gefühl seiner Macht vergißt oder übersieht übermüthig gar leicht die bestimmende Macht, das Gesetz. Z. B. Im Kriege ist das nur zu oft der Fall und das gehört zur Barbarei und Gesetzlosigkeit des Krieges: inter arma silent musae, obmutescunt leges. Oder

β) jenes bestimmbare ist ein abstractes, ein ideelles, nicht selbst bestimmend, es kann nur bestimmt werden, z. B. eine Anzahl, etwa 10 als Einheit, decas; sie ist bestimmbar als 2 und 8, als 4 und 6, als 5 und 5, als 3 und 7 u. s. w., das ist der Zehn ganz gleichgültig, der, welcher die Einheiten addirt, ist der Bestimmende. Diese Bestimmbarkeit ist eine ganz zufällige, geht es zur Multiplicität, so hebt sich schon diese Bestimmbarbeit auf, so in der Multiplication, Division, Proportion, vollends in der regula de tri, die Regel weist auf

ein Gesetz hin, das aber ist das Gesetz der Zahlen. Aber die Zahl rückt aus dem bloßen Abstracten in das Concrete hinein und das Concrete kann haben eine Beziehung auf ein Subject, z. B. zehn und zwei Leute, die beide fünf de jure besitzen. Hier also tritt in die Zahl durch das Concrete das Gesetz als bestimmende Macht ein. Das Ethische hat hier die Bestimmtheit des Arithmetischen. Wir haben nun auf das Bestimmbare selbst nicht, sondern auf es als Bestimmendes zu sehen. Am Bestimmbaren als Bestimmendem ist zu unterscheiden das Sein desselben und die Art und Weise dieses Seins. Das Sein nun

a) ist zu fassen blos als die Existenz und als die Efficienz bestimmend Bestimmbaren. Diese Efficienz kann Form genannt werden und die Existenz das Wesen. Es ist das bestimmbar Bestimmende selbst schon durch beides, Wesen und Form, bestimmt. Zwischen Wesen und Form ist ein Unterschied; das Bestimmbare als Bestimmendes hebt diesen Unterschied auf, bringt also sein Wesen in die Einheit mit seiner Form und das, daß es diesen Unterschied aufhebt, ist für es selbst bestimmt oder gesetzt; das Gesetz hebt den Unterschied beider auf; aber das Bestimmbare nur in dem Unterschied des Seins als die Existenz und die Efficienz als die Form ist das Natürliche und zwar das Natürliche

1) in der bloßen Aeußerlichkeit seiner zweifachen Bestimmtheit, seiner Existenz und deren Form; so ist es das objectiv Bestimmbare und objectiv Bestimmende. Die Einheit oder Identität seiner Form mit ihm selbst oder seinem Wesen ist ebenso selbst ein bloß Aeußerliches; das Bestimmbare ist ein sich Krystallisirendes, und das Gesetz, wodurch es bestimmt wird, ist das Gesetz der Krystallisation. Die Bewegung, welche die Bewirkung jener Identität der äußerlichen Form und des äußerlichen Wesens, ist eine größtentheils in der Natur vollbrachte; der Krystall als Diamant darf nicht erst geschliffen

werden, um eine Form zu haben, er hat schon die Form, das Wesen ist von der Form durchdrungen, diese vom Wesen erfüllt; doch setzt sich die Krystallisation in der Natur fort, z. B. in Schneeflocken, in den Salzen. Eben jenes Natürliche

2) ist an sich und in Ansehung seines Wesens kein blos äußeres, sondern ein inneres, und gegen jenes Object ein Subject aber so, daß es, indem es sich zur Einheit seiner Form mit seinem Wesen bestimmt, seiner selbst nicht mächtig wird, in der Weise ist das sich Bestimmen das Vegetiren. In der Eichel oder Tulpenzwiebel innerlich regsam sind Existenz und Efficienz noch ununterscheidbar und ununterschieden beisammen; kommt dieses in die Erde, so kömmt es hervor und formirt sich, das Graue der Tulpenzwiebel in dem schönsten mannichfaltigsten Farbenspiel, die Eichel im mächtigen Eichbaum, es entsteht, entwickelt und bildet sich von innen heraus, nach dem Gesetz der Vegetation, aber seiner selbst mächtig wird doch das Bestimmbare auf dieser Stufe, das sich seinem Wesen und Form nach Bestimmende noch keineswegs, die sich entwickelnde, ja die entwickelte Pflanze in ihrer Reife kann ihre Wurzel nicht selbst aus dem Boden reißen, so lebhaft der Umlauf der Säfte sei.

3) Wo das Bestimmbare als Subject, indem es sich zur Identität seines Wesens und seiner Form bringt, zugleich seiner mächtig wird, ist es vielmehr das Animale und die Einheit ist hier die animalisirende, wo es das Bestimmbare zur Empfindung und Vorstellung bringt. Hier ist also erkannt ein seiner sich mächtig werden, hier kömmt Macht zum Vorschein als Selbstmacht. Hier ist das Gesetz als die bestimmende Macht die animalisirende. In diesen drei Beziehungen auf Krystallisation, Vegetation und Animalität ist das Gesetz das Naturgesetz. Aber Naturgesetz darin, daß es das Bestimmende, die Identität des Wesens und der Form ist. In der Natur oder wo die Bewegung unter diesem Gesetz steht, als einer das Be-

stimmbare, wie es das Bestimmende ist, selbstbestimmenden Macht, erreicht das, was entsteht und zur Reife kommt, einen Grad der Vollendung, wo die Identität des Wesens und der Form keine größere werden kann. Hegel sagt: die höchste Stufe und Reife, die etwas erreichen kann, ist da, wo es zu vergehen anfängt. Dieses erstreckt sich negativer Weise in die Vernunft, wo sich die Personalität in Einheit bringt.

b) Das Bestimmbare, wie es als das Natürliche unter 1. Object, unter 2. vegetatives Subject, unter 3. animalisches Subject ist, hat ein Verhältniß zum intelligenten Subject, d. h. nicht nur zu dem seiner selbst mächtigen, sondern auch seiner selbst sich und des sich Mächtigseins bewußten. So ist das intelligente zugleich persönliches Subject, nur noch bedingt durch die Animalität, durch die Individualität, durch's Thierische. Jenes Verhältniß des Natürlichen zu ihm ist also das Verhältniß des Natürlichen zu dem Menschen. Von ihm wird mittelst seiner Sinne das Natürliche empfunden (*αἴσθησις, αἰσθάνεται*), vom Thier auch, vom Schaaf z. B. wird das Gras empfunden, wie vom Menschen, aber vom intelligenten Subject wird das Natürliche nicht blos empfunden, wahrgenommen, sondern verstanden und gewußt; nicht so beim Thiere, dessen Verhältniß durch seine Empfindung begränzt ist. Jene Einheit des Wesens und der Form wird durch Wahrnehmung des Natürlichen vom intelligenten Subject gefühlt, dann verstanden. In diesem Gefühl hat das Bestimmbare als animalisches ein Verhältniß zum Intelligenten, dort ist aber das Natürliche nicht mehr das Natürliche, sondern das Artistische, Natur und Kunst begegnen sich. Nemlich jene Einheit des Wesens und der Form, in welcher das Natürliche vollendet oder vollbracht ist, indem sie vom Subject gefühlt wird, wird eine höhere, als die sie war, sie wird für das Gefühl die Einheit des Schönen oder Erhabenen. So ist das Artistische als das Schöne in jener Einheit

1) das Naturschöne, so daß neben ihm in der Natur auch das Häßliche steht oder besteht, und der Sinn des intelligenten Subjects für die natürliche Einheit ist der Sinn für das Naturschöne, z. B. für den Menschen; was das Natürliche in seiner Objectivität betrifft, ist der Auf- oder Untergang der Sonne, die Morgen- oder Abendröthe schön, Morgen- oder Abendstern, so auch die Erde, so vom Meere herauf. Für das Thier und auch für die Menschen auf der Stufe der Rohheit ist das Natürliche weder das Schöne, noch das Häßliche. Der Stier faßt, was ihm in den Weg kommt, der Tiger läßt die Gazelle nicht etwa aus Schönheitssinn stehen. Der Bauer ist schon gebildet, der des Morgens beim Sonnenaufgang vom Anblick der Natur bewegt wird. In der Erudition geht es manchmal anders, kommt ein pedantischer Gelehrter, spaziert er und disputirt über eine Lesart, so merkt er vielleicht nicht einmal, daß es Frühling war. Eben das Bestimmbare als Natürliche ist

2) in der Einheit seines Wesens mit seiner Form das an und für sich selbst Zweckmäßige und hat so für das intelligente Subject in seinem Reflectiren darauf ein Verhältniß, bei welchem jene ästhetische Form nicht in Betracht kommt. Im Natürlichen bezieht sich alles als Mittel und Zweck auf einander, und das Natürliche ist so das Teleologische, ein Bestimmbares, das selbst bestimmt wird, so z. B. die Bewegung der Erde um ihre Achse kann genommen werden als Mittel, ihr Zweck ist die Nacht, aber die Nacht ist selbst Mittel, für das Leben, ohne sie kein Leben, das Leben kann wieder als Mittel genommen werden für das intelligente Subject als Zweck. Endlich

3) ist das Bestimmbare in der Einheit der Form und des Wesens ein durch das intelligente Subject selbst Bewirktes, Erschaffenes, dessen Schöpfer er selbst ist, so ist das Bestimmbare das Kunstwerk, das Artefact. Aber das Natürliche ist im Kunstwerk immer mit enthalten, und wenn es darin auch nur das

Material wäre; so wenn es z. B. das Mechanische ist, eine Mühle, Spinnmaschine, ein Dampfboot producirt der Mensch, nicht die Natur.

Das, wodurch das Bestimmbare als bestimmend zugleich, indem es das Artistische ist, ist auch eine es bestimmende Macht ein Gesetz, aber nicht bloß als Naturgesetz, sondern als Kunstgesetz.

c) Das Bestimmbare ist das Persönliche, dessen Wesen nicht, wie das Wesen des Natürlichen war, ein Sein, das sich nicht faßt, ist, sondern ein Sein, das sich selbst faßt, das Sein als Denken, als Verstehen, und die Form des Persönlichen ist nicht, wie die des Natürlichen, ein Thun, das sich selbst nicht sucht, und auch nicht findet, sondern ist das sich suchende und findende Thun, aber so ist das Thun das Wollen; das Persönliche hat also zu seinem Inhalt das Denken als das Wesen und das Wollen als dessen Form. Beides, das Wollen und das Denken, an sich eines und dasselbe, aber dann sich in sich unterscheidend, bestimmt sich selbst in der Einheit mit sich, als der des Wesens mit der Form. So z. B. wird die Tugend, die Gerechtigkeit gedacht, wenn die gedachte auch gewollt und die gewollte auch vollbracht wird, so ist Einheit, Identität, Harmonie da. Du denkst das Recht, willst es auch und thust es, gut, besser, am Besten, und so hast du dich selbst zum Gerechten gemacht. Mit dieser Einheit, in welcher das Bestimmbare das Moralische ist, kann jene Einheit des Artistischen als des Schönen verknüpft sein. Die Tugend, die ihre eigene Form hat, kann zugleich die Form der Schönheit haben, der gute Mensch kann in seinen Gefühlen zugleich der schöne sein, und bei den Griechen war beiderlei Form so vereinigt, daß die Philosophie beide nicht ohne Einheit dachte oder denken konnte, daher der Ausdruck *καλοκαγαθία*. Aber auch hier ist, wie unter a. und b., die das Persönliche in Ansehung seines Wesens bestimmende Macht das

esetz, aber als Moralgesetz. Die so die Personalität be-
mmende Macht ist keine natürliche, keine artistische Macht,
ndern der Wille, die Willensmacht, in der Identität mit
r denkenden Macht.

So nun endlich ist die Willensmacht

1) die des Herrn, domini, das Gesetz für die Sclaven,
ren jeder doch selbst ein persönliches, intelligentes Subject
; „gehorcht", das bezieht sich noch auf das Naturgesetz in
sehung des Objects, der Wille des Herrn ist das kristalli-
ende Element, als wenn die Sclaven nur Objecte wären.

2) Die Willensmacht des Vaters ist das Gesetz für seine
nder, wie auf der Stufe des natürlichen, wo es das vege-
tive, subjective ist, das seiner noch nicht mächtige; die Erzie-
ng und der Unterricht, wenn ihnen diese durch Vater und
utter gegeben werden, sind es, wodurch sie ihrer mächtig
rden. Hier aber ist das Gesetz nicht das blos der Macht,
ndern das Gesetz der Liebe und Gegenliebe. Endlich

3) der Wille eines Volks ist das Gesetz für alle und jede
itglieder im Volke. Wie auf jener dritten Stufe das Ani-
alische, das seiner mächtig war, so ist das Volk das seiner
ächtige Thier für alle seine Glieder. Aber der, für welchen
r Wille eines anderen das Gesetz ist, er sei Sclave, Sohn
er Bürger, der ist ja selbst ein persönliches Subject, und der
ille des andern ist nur Gesetz für ihn durch seine Beziehung
f seinen Willen. Eine den Willen des Sclaven wahrhaft
stimmende Macht ist der Wille des Herrn als des selbst durch
s Gesetz bestimmten, wenn ihn die Sclaven nicht ermorden
llen. Es ist eine Beziehung da auf ein Gesetz, worunter
ide stehen. Ebenso unter 2. und 3. Es ist ein Gesetz für
n Herrn, für den Vater, für das Volk, die alle selbst durch
s Gesetz bestimmt werden müssen (voluntas Dei.). Alle Ge-
zgeber haben daher auf ein höheres Gesetz hingewiesen. Das

Moral=Gesetz ist daher die durch jede solche Willensmacht durchgreifende Macht — lex legum.

Schluß. Die das Wesen zur Einheit mit der Form oder die die Form zur Einheit mit dem Wesen bestimmende Macht ist das Gesetz in seiner Identität mit sich selbst. Dasselbe aber ist in Bezug auf das durch es Bestimmbare 1) das Natur=, 2) das Kunst= und 3) das Moral=Gesetz; obwohl mit sich identisch, unterscheidet dasselbe doch in dieser Beziehung auf das Bestimmbare sich von sich selbst als Natur=, Kunst= und Moral=Gesetz; differt lex a se. In dieser Differenz ist es die Aufgabe dreier Wissenschaften. Die erste darunter ist die Physik im weitesten Sinne des Wortes, die Naturkunde, Naturwissenschaft. Diese geht darauf aus, das Naturgesetz in allen Bewegungen der Natur zu begreifen, zu verstehen und darzustellen, hat es aber mit ihren Bestrebungen in mancher Hinsicht nicht sehr weit gebracht. Z. B. die Meteore in den Zügen der Wolken, in dem Wechsel der Witterung sind sich sichtbar und fühlbar, gehorchen dem Gesetz, die Meteorologie sucht dies Gesetz zu begreifen, trifft aber mit ihren Wetterangaben höchst selten zu. Doch hat es die Physik in andern Punkten auch sehr weit gebracht; Keppler, Galilei, Newton, Haller sind uns hier zu bewundern. Die zweite Wissenschaft, welche das Kunstgesetz, wie es das für das Mechanische, Teleologische und für die freie Kunst ist, ist die Aesthetik, und diese Doctrin hat es um ein Bedeutendes weiter gebracht, aber das Artistische steht auch dem wissenschaftlichen Menschen näher als das Natürliche; doch bedarf es hier weniger der Theorie. Aber endlich das Gesetz als Moral=Gesetz ist auch die Aufgabe einer Wissenschaft von ihr, die Ethik nach der Aesthetik und Physik. Die Ethik hat es am weitesten gebracht von lange her. Die Ethik des Aristoteles ist ein Beweis davon. Aber ihr Gegenstand als Moral=Gesetz ist auch dem Menschen der nächste, es kündigt sich ihm unmittelbar an, so wie das Gewissen erwacht, so ist doch auch die Notion des

Moralgesetzes da. Wie gedachter Maßen das Gesetz, so daß drei Wissenschaften auf den einen Gegenstand sich beziehen, sich von sich selbst unterscheidet, so unterscheidet es sich auch in sich selbst. Die Untersuchung geht also weiter.

§. 6.

Das Gesetz als sich unterscheidend in sich.

De lege semet in se ipsa distinguente, et hinc facile in se ipsa distinguenda.

Zugleich schränkt sich die Unterscheidung ein auf das Moralgesetz, und da kömmt vordersamst der Wille in Betracht als die Form. Da ist die Macht, welche das Gesetz sei, auch schon als Willensmacht ausgesprochen, ob sie es als Natur= oder Kunst=Gesetz sei, ist gleichgültig für uns, aber die Macht, welche das Moralgesetz ist, geht den Willen an. Er nun findet sich selbst in der Erfahrung, wenn darauf reflectirt wird, als einzelner Wille und als Wille eines einzelnen persönlichen Subjects. Er ist zu bezeichnen als voluntas singula und als voluntas singuli cujusque hominis. So erfährt ihn jeder als den seinigen und mittelst der weiteren Reflexion auf den Einzelnen wird er anerkannt für den sich selbst bestimmenden, jeder Vorsatz, Entschluß ist eine Bestimmtheit, welche der Wille sich giebt. In dieser Einzelnheit bezieht demnach der Wille sich lediglich auf sich, und ist er demnach lediglich im Verhältniß zu sich. Aber das Gesetz steht gar nicht im Verhältniß zu sich als des Bestimmenden zum Bestimmten, sondern verhält sich zu etwas Anderem. Das Gesetz also und die Idee desselben schließt von sich die Einzelnheit aus, ist also nicht die Macht eines Einzelnen, selbst wenn sie die Macht Gottes wäre, der aber nicht der Einzelne, sondern der Einzige ist. Diese Negation des Einzelnen durch's Gesetz als Macht ist die Position des Allgemeinen. Die Bestimmtheit daher, welche das Gesetz zuerst hat, ist seine Allgemeinheit, sie ist ein Attribut, eine

Bestimmtheit des Moralgesetzes, die nicht an dasselbe gebracht wird, sondern die es durch sich selbst hat. Es ist nicht der Mensch, der dem Gesetze den Charakter der Allgemeinheit giebt, sondern der Charakter ist ihm wesentlich, das ist ein distinctiver Charakter.

2) Wie als einzelner, so wird auch der Wille als besonderer erfahren; dieser besondere Wille ist eine Mehrheit von Willen, es sind viele Willen und zugleich bezieht er in dieser Besonderheit sich auf eine Mehrheit von persönlichen Subjecten, und jeder hat seinen Willen. Auch heißt es sprüchwörtlich: der Wille des Menschen ist sein Himmelreich. Nun können viele oder wenige, was ihren Willen betrifft, sich mit einander vereinigen, so daß es heißt: unser Wille, nicht mein oder dein Wille, sondern voluntas communis. So enge und innig der Wille der persönlichen Subjecte oder Personen selbst als der eines jeden mit dem eines jeden, also wie groß auch immer die Einheit der Vielen, wie bestimmt der gemeinsame Wille sei, er ist doch ein den Vielen nur beliebter, es ist eine Uebereinkunft, eine Nothwendigkeit zeigt sich darin nicht, es ist etwas arbiträres, es zeigt sich also auch keine Unveränderlichkeit, ein solcher Wille ist keine immutabilis voluntas. Nur so lange jeder will, besteht der Verein, wollen die meisten nicht mehr, so hört er auf. Der Wille eines ganzen Volkes ist ein solcher gemeinsamer, voluntas communis, alle Einzelnen im Volke wollen, daß irgend etwas für sie alle gelte, in Ausführung gebracht werde u. s. w., das ist dann ein Gesetz, hat aber keine Nothwendigkeit. Sie wollen z. B. alle demokratisch regiert sein oder monarchisch, und bilden einen solchen Staat, wie z. B. die Franzosen jetzt, die nicht recht zu wollen scheinen; doch dies ist bloß Statut, Uebereinkunft. Eben so wenig kann vom Willen verschiedener Stämme etwas dauerndes zu erwarten sein, wie z. B. jetzt von Preußens Proposition des Zollvereins, zu der jedes Land erst einverstanden sein muß; der Zollverein kann

bald wieder aufgehen, wie jeder Friedensvertrag; daraus kann nur ein Statut, aber kein Gesetz erfolgen. Die Bestimmtheit, die das Gesetz an sich hat, ist die Nothwendigkeit, und zwar eine Nothwendigkeit nicht aus Bedürfniß, sondern es ist eine Nothwendigkeit rein und allein in ihm selbst, das in seiner Majestät und Autarkie ohne Bedürfniß ist. Der Gesammtwille muß nicht bleiben, der Zollverein z. B. erfordert nicht das Statut, sich nicht zu betrügen, was eine innere Nothwendigkeit hat. In den beiden Bestimmungen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit unterscheidet sich das Gesetz in sich selbst ohne uns. Die Definition des Gesetzes stünde nun so: das Gesetz ist die in ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit das Wesen zur Einheit mit der Form, oder die Form zur Einheit mit dem Wesen bestimmende Macht. So ist das Gesetz auf eine seiner selbst würdige und von uns unabhängige Weise definirt, so weit es hier zu definiren war.

I. Die Allgemeinheit des Gesetzes,

und zwar zunächst

A. als die objective; sie ist im Verhältniß des Gesetzes zu dem durch es Bestimmbaren

α) die ganz abstracte. Das Bestimmbare nemlich ist jeder Willensact, Vorsatz, Entschluß und jede That und Handlung des Menschen, die Totalität aller Willensacte; das Gesetz in Ansehung ihrer sie bestimmend ist das Gesetz in seiner objectiven Allgemeinheit, eigentlich in der Allheit, in der gemeinen Allgemeinheit, die jeder leicht erkennt; aber diese Allheit am Gesetze ist eine nur beschränkte, limitirte, die Unmöglichkeit nemlich, daß ein Vorsatz, ein Entschluß gefaßt, und daß eine That vollzogen werde, ist die Grenze dieser Allgemeinheit eine bornirt allgemeine, der es schon anzusehen steht, daß sie das Gesetz nicht angeht. Z. B. es kann Pflicht für den Menschen werden, daß er ein Testament mache; dieser Willensact ist ein objectiver,

auf den das Gesetz bestimmend sich bezieht; wenn aber der Mensch im hitzigen Fieber liegt, so ist es unmöglich, daß er testire, so ist diese Allgemeinheit dadurch limitirt. So selbst was eine Handlung betrifft, der Feldherr kann z. B. den Plan zur Schlacht gemacht haben, aber ein furchtbares Gewitter verhindert dessen Ausführung. Könnte er dem Wetter gebieten, so wäre es anders. Dabei ist zu beachten, daß sich die Menschen gar oft in Bezug darauf, was sie nach dem Gesetze zu leisten haben, auf die Unmöglichkeit berufen, die aber oft nur eine große Schwierigkeit ist. Manchem mag es schwer fallen, den letzten Groschen dem Armen zu geben, ist er feig, so flüchtet er sich hinter die Unmöglichkeit. Man kann diese Allgemeinheit die schlechte nennen, hinter welche sich gern die gemeine Seele steckt. Die objective Allgemeinheit des Gesetzes an und in ihm selbst ist aber

β) die concrete Allgemeinheit, die des Begriffs, dessen Bestimmung als die Allgemeinheit von seiner Bestimmung, welche die Besonderheit, und von der, welche die Einzelnheit ist, unzertrennlich ist. Das Allgemeine in Bezug des Gesetzes auf sich selbst die Wahrheit des Einzelnen und Besonderen begründend, das ist die concrete Allgemeinheit, die objective des Gesetzes, z. B. die mosaischen Verbote sind eben so viele Gesetze, besondere bis in's Einzelne, leges particulares, singulares; alle diese besonderen Gesetze nun sind in dem: neminem laede, als dem allgemeinen Gesetz zusammengefaßt. Die Vorstellung ist, daß durch Betrachtung der besonderen Gesetze es möglich sei, das Allgemeine zu abstrahiren, es wäre also durch Betrachtung der Verbote und von diesen abstrahirt, wodurch der Gedanke hervorgebracht würde: neminem laede. Diese Allgemeinheit wäre aus dem Besonderen hervorgeholt, aber dies ist die schlechte Allgemeinheit, gleich als ob die Wahrheit auf jenen Veboten beruhe, während doch im Gegentheil die Verbote auf jener Wahrheit beruhen, die durch sie hinzieht, als

Geist derselben. Die Verbote des Stehlens, Lügens, Tödtens sind nicht der Grund des neminem laede, sondern umgekehrt dieses ist der Geist jener Verbote. So ist sie concrete Allgemeinheit des Gesetzes und als solche unbegrenzt, nicht beschränkt, absolut. Sie ist sodann

B. die subjective, und zwar

α) in Bezug auf diejenigen Subjecte, deren Wollen und Wirken durch sie selbst und durch's Gesetz bestimmt wird, oder ist. Die Willensacte und die Wirkungen mögen sein, welche sie wollen, auf die Subjecte kommt es hier an. Diese Subjecte nun, zu denen sich das Gesetz als Willensmacht verhält, sind persönliche Subjecte, Menschen, auf sie ist das Gesetz in seiner subjectiven Allgemeinheit eingeschränkt. Das Gesetz als Willensmacht ist nicht bestimmend für die Thiere; ihnen fehlt es zwar nicht an der Subjectivität, aber es fehlt an der Personalität. Die ganze Thierwelt ist aus der Sphäre des Gesetzes ausgeschlossen. Das Thier hat weder Recht noch Pflicht, gegen es hat deshalb der Mensch auch keine Pflichten; gegen sich mag er eine in Bezug auf das Thier haben, eine nothwendige Folge jener Erkenntniß. Andererseits steht Gott auch außer der Sphäre des Gesetzes, das er bestimmt, nicht ihn. Gott und Thier stehn außer der Sphäre des Gesetzes. Die Allgemeinheit des Gesetzes als subjective schließt die gesammte Menschheit ein, und wenn noch andere persönliche Wesen gedacht und geglaubt werden, z. B. Engel, so stehen sie nicht in der Sphäre des Gesetzes, die guten thun es immer, die bösen widerstreben immer. Bei alle dem ist die subjective Allgemeinheit noch nicht die dem Gesetze ganz wesentliche, sie ist allgemein, nur in Bezug auf die Subjectivität. Die concrete ist die subjective Allgemeinheit

β) dadurch und darin, daß das Gesetz als Willensmacht keine dem persönlichen Subjecte fremde, von außen her an sie gekommene, aufgedrungene Macht ist; denn ihre Persönlichkeit

hat Intelligenz und Willen zu ihrer Wesenheit. Das Moralgesetz für den Willen jedes persönlichen Subjects ist zugleich das Gesetz in dem Willen, mit der Einwilligung des Subjects, ein Gesetz, das der Mensch in sich selbst setzt. Das ist die wahrhafte subjective Allgemeinheit des Gesetzes. Zu dem Gesetz, wie es die bestimmende Macht ist für den Willen des Menschen, hat er seine Anerkenntniß und Einwilligung gegeben, es ist das Gesetz der Liebe und für die Freiheit.

Dies Element im Gesetze ist von Kant die Autonomie genannt worden, im Unterschied von der Heteronomie. So ist das göttliche Gesetz das menschliche und das menschliche das göttliche. Die Allgemeinheit des Gesetzes ist auch hier die absolute von dem Objecte und Subjecte her.

II. Die Nothwendigkeit des Gesetzes.

Vordersamst ist hier eine Meinung zu beseitigen, welche besonders zu unserer Zeit in ziemlich großem Ansehen steht und beliebt ist; sie spricht sich aus in dem Satze: „Gesetze sind nöthig", legibus homini opus est, unterscheidet sich aber gleich hierbei, indem sie einerseits die Meinung ist: die Gesetze, wie sie bestehen, wie wir sie haben, sind nöthig; so meinen aristokratische bejahrte Männer; andererseits ist sie die: die Gesetze, wie sie bestehen, taugen nichts, nöthig aber sind sie; so ist es gewöhnlich die Meinung der Jugend mit ihrer demokratischen Tendenz. Von dieser andern Seite knüpft sich eine andere Meinung, etwa in dem Satze an: Regierungen sind nöthig zu allen Zeiten; wenn ein Volk nun für die politische und persönliche Freiheit noch nicht reif ist, so hat es einen Herrscher nöthig, aber nur so lange, bis das Volk reif wird zur Freiheit; dann wird er abgeschafft. Zu beiderlei Meinungen gesellt sich eine dritte: die Religion ist nöthig, aber so wie sie besteht, und wovon hier die Alten reden, ist sie abzuändern, nöthig bleibt sie. Das Aeußerste that Voltaire in dieser Beziehung, da er

sagte: wenn kein Gott wäre, so sollten die Menschen einen erfinden. Der Gedanke ist witzig; es ist aber nicht viel dahinter. Wir bleiben hier beim Gesetz. Indem es heißt: Gesetze sind nöthig, wird alsbald gefragt: wozu? in dieser Frage liegt der Gedanke von den Gesetzen als bloßen Mitteln zu etwas anderem, das Zweck ist; dasselbe gilt auch von der Religion; sie ist nöthig zu einem Zweck als Mittel. Der Voltairische Gott ist ein Deus ex machina, ein Mittel zu einem Zweck. — Also wozu sind Gesetze nöthig? Zur Sicherheit der persönlichen Freiheit aller einzelnen Menschen, zur Sicherheit des Lebens, der Ehre, des guten Namens, zur Sicherheit alles dessen, worin der Mensch Glückseligkeit und Ruhe findet. Diese Sicherheit ist Zweck, um eurer Sicherheit willen sind die Gesetze nöthig; aber diese Nothwendigkeit aus dem Bedürfniß ist eine erbettelte Nothwendigkeit, eine Nothdurft, nicht weit über der des Abtritts, wird an's Gesetz hingeschleppt und in das Gesetz hineingespielt aus dem Interesse der Menschen an ihrem Eigenthum. Sie betteln gleichsam das Gesetz. Die dem Gesetze immanente Nothwendigkeit ist nicht diese necessitas precaria, sondern a) die objective Nothwendigkeit und zwar 1) in Bezug des Gesetzes als des einen auf es selbst als ein anderes, so wäre es die von sich selbst verschiedene lex, quae differat a se et cum altera sit, se referat ad alteram, es als das eine wird in dieser Relation von ihm selbst als das andere vorausgesetzt, per hypothesin eines Gesetzes ist ein anderes das Gesetz; die Nothwendigkeit, die dem einen Gesetze immanent ist, aber nur sub hypothesi eines anderen, ist demnach nicht als erbettelte, doch nur vorerst eine hypothetische Nothwendigkeit und diese hat mit der oben unter α. betrachteten Allgemeinheit, als abstracte Allgemeinheit, die größte Aehnlichkeit und hat auch denselben Werth, z. B. das Gesetz für die Eltern ist: daß sie ihre Kinder erziehen und unterrichten; das Gesetz hat zu seiner Bedingung ein anderes, zu dem es sich verhält, nemlich das, daß

die Kinder gehorchen, also das Gesetz des Gehorsams an die Kinder ist die Bedingung des Gesetzes für die Erziehung und den Unterricht der Kinder, und die Nothwendigkeit, die jenes hat, ist eine Nothwendigkeit für dieses, die hypothetische Nothwendigkeit. Weiter, das Gesetz an die Staatsbürger ist: Abgaben zu entrichten, das Gesetz der Besteuerung. Dieses Gesetz hat eine Nothwendigkeit, aber sie ist eine hypothetische, sub hypothesi, daß regiert werde, Gerechtigkeit gepflegt werde, der Staat gebildet und geschützt werde u. s. w. Der Fürst oder Präsident kann das Gesetz nicht in Ausübung bringen, wenn die Bedingung fehlt. Aber auch diese Nothwendigkeit ist doch nur eine hypothetische. Eben dieselbe, die objective Nothwendigkeit, begreift sich

2) aus dem Gesetze, wie es sich auf sich selbst, nicht auf ein anderes, sondern blos auf es selbst bezieht, mit sich identisch ist. In der hypothetischen Nothwendigkeit setzt das Gesetz als eines, sich als das andere voraus; hier fällt die hypothesis weg, es ist das eine und selbe Gesetz, das sich selbst voraussetzt, d. h. sich setzt, es ist gar keine Voraussetzung. Also hier ist die Nothwendigkeit eine kategorische nach der Form eines Urtheils, wird z. B. geurtheilt: die gerade Linie zwischen zwei Punkten in der Ebene ist die kürzeste, so ist das Prädikat kürzeste nothwendig, aus dem Begriff mit dem Subject ohne Voraussetzung verknüpft, das Urtheil somit ein kategorisches, aber als diese kategorische Nothwendigkeit, dem Gesetz, wie es mit sich identisch ist, schlechthin immanent, ist sie das kategorische Sollen, das Sollen ohne alle Voraussetzung. Das Gesetz selbst als Moralgesetz, nicht als Naturgesetz, hat aber den Willen zum Gegenstand als ihn bestimmend, ihn als den bestimmbaren, und wie der Wille der sich bestimmende ist, kann er der sein, der sich selbst bestimmt, und sich so bestimmt, wie das Gesetz ihn bestimmt; eben so möglich ist, daß er sich anders bestimmt, als das Gesetz; in dieser Möglichkeit, daß er sich

gesetzlos bestimme, ist jene kategorische Nothwendigkeit eine gebietende oder verbietende und das Gesetz für den Willen ist der kategorische Imperativ von Kant. Die Theologen schleppten sich lange mit ihm herum, verdauten ihn nicht und setzten ihn endlich auf die Seite. In dieser seiner kategorischen Nothwendigkeit kann vom Gesetz gesagt werden: lex est imperatrix, ὁ νόμος μόνος κοίρανός ἐστι. Aber seine Nothwendigkeit ist b) auch eine subjective und zwar gleichfalls in zweifacher Beziehung, nemlich 1) in Beziehung auf die Menschen, als persönliches Subject, für sie alle, für sie im Allgemeinen, für die Menschheit ist das Gesetz das nothwendige nicht als Mittel zum Zweck, sondern an und für sich, seine Nothwendigkeit jedoch eine subjective, weil die Menschen nicht ohne die Erkenntniß des Gesetzes sich und ihren Willen dem Gesetze gemäß bestimmen können. In die subjective Nothwendigkeit geht also die hypothetische Nothwendigkeit ein. Vom Thiere wird das Gesetz des Lebens, seiner Erhaltung vollbracht ohne sein Bewußtsein dessen, und die Wirksamkeit aller Naturkräfte ist eine durch das Naturgesetz bestimmte, und kann keine andere sein, als so, wie sie ist. Aber für das persönliche Subject, wo das Gesetz bestimmend ist für den Willen, ist die Möglichkeit da, daß er sich anders bestimme, dem Gesetz entgegen wolle. Hier also ist, wessen die Natur nicht bedarf, die Erkenntniß des Gesetzes eine nothwendige Voraussetzung. Also subjective Nothwendigkeit hat das Gesetz von der Voraussetzung, daß es gewußt werde. Nicht gewußt wird es vom Menschen in der Periode seiner Unschuld, in seinem Kindesalter, erst muß er vom Baum der Erkenntniß essen, muß aufhören, ein Schaaf zu sein, um frei zu werden. Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang, nicht aber die Unschuld, der Herr ist aber das Gesetz, das gekannt sein muß und von solchen, die nicht mehr in der Unschuld sind. Für den Menschen in seiner persönlichen Subjectivität ist das Gesetz in seiner allgemeinen Nothwendig-

keit und subjectiven Freiheit das Ideale, und die subjective Nothwendigkeit ist, daß er sich dem Ideal nähere, in seinem Denken, Bestimmen und Handeln. Das Gesetz im Worte: sei gerecht, ist jedem von uns auferlegt, ist er es in irgend einem Grad, so ist ihm das Gesetz seine Nothwendigkeit und so steht er etwa als Aristides in der Geschichte da. Eben das Gesetz in seiner subjectiven Nothwendigkeit bezieht sich 2) auf alles das, was das persönliche Subject zu denken, vorzunehmen, zu beschließen und auszuführen vermag, auf sämmtliche Bewegungen seiner Personalität, so zwar, daß dem Menschen die Möglichkeit bleibt, Gesinnungen, Entschlüsse zu haben, in denen er nur sich bestimmt. Das Gesetz macht dem Menschen in seinem Wollen und Thun es nicht unmöglich, daß er ohne Gesetz oder gegen es wolle und thue, zugleich aber ist es darin Subject, daß er das ihm Angemessene beschließe. Der Mensch kann in seinem Wollen und Thun Ausnahmen machen vom Gesetz, er nur kann und macht auch wirklich Ausnahmen, das Gesetz aber bestimmt keine als nothwendig. Die allgemeine Gültigkeit der Gesetzes ist geltend ohne Ausnahme, und so hat das Gesetz die subjective Nothwendigkeit. Dies erläutert sich durch eine Reflexion auf das Sprachgesetz in Vergleich mit dem Moralgesetz. In jeder Sprache haben Regeln ihre Ausnahmen, nulla regula sine exceptione. Was in der Sprache die Regel ist, ist in der Moral Gesetz. Die Ausnahmen kommen nur in der Regel, nicht im Gesetz vor, dieselben bestätigen die Regel, nicht so das Gesetz, dieses verletzen sie; daher der große Unterschied zwischen Fehlern und Sünden, wer gegen eine Sprachregel fehlt, der fehlt, aber er sündigt nicht; bei der Regel, die Ausnahmen hat, keine machen, heißt fehlen, beim Gesetze, das keine Ausnahme zuläßt, eine machen, heißt sündigen; die Schnitzer sind keine Sünden, wir machen sie alle, und sind sie corrigirt, so sind sie vergangen. Keiner wird sich über ehemalige Schnitzer Gewissensbisse machen, über Vergehen,

nationale Beziehungen sind, ist die Moral doch rein gehalten. Die Bibel, das Buch aller Bücher ist es, wodurch die Erkenntniß des Moralgesetzes weit mehr veranlaßt wird, als durch alle andern Religionsschriften, sie ist das Buch, welches eine große Wirkung auf alle Länder und Völker gehabt hat und noch hat. So geht die Unterscheidung auf die Prolegomena in die Moral, wo sie die aus dem Standpunkte der Welt und der Bibel war (Theil I. und II.). Hier aber ist zuerst in Ansehung der Bibel noch eine Meinung zu berichtigen, die weit um sich gegriffen hat und zum Theil tief eingewurzelt ist. Es ist die Meinung, daß das Gesetz aus der Bibel erkannt, aus ihr gewußt werde, daß sie also die Quelle der Erkenntniß vom Gesetz sei. Sie ist wohl das älteste unter allen Büchern, tief in's Alterthum geht die Bibel, was ihren Ursprung betrifft, und hat hiernach schon eine Autorität, die nemlich des hohen Alters. Diejenigen nun, welche sich vor andern mit dem Studium der Bibel beschäftigen, wenn sie jener Meinung sind, stehen in der Meinung der Priesterschaft, ein jeder solcher ist selbst ein Priester; aber die sittliche und die geistige Freiheit des Menschen erfordert, daß er von jeder Meinung sich frei mache; wie das Pfaffenthum untergeht, so muß auch das Priesterthum untergehen. Die nur alterthümliche Autorität der Bibel und die Forscher in derselben mit dieser Autorität müssen weg. Jener Meinung steht der Satz entgegen: das Gesetz wird erkannt aus sich selbst, lex ex semet ipsa cognoscitur, wie die Wahrheit aus sich selbst erkannt wird, so auch das Gesetz verum index sui, so auch lex index sui. Diese Erkenntniß des Gesetzes aus ihm selbst ist nicht historisch, philologisch u. s. w., sondern die spekulative Erkenntniß und gleich in ihr ist die Wissenschaft, die Moral, die spekulative Ethik. Ist das Gesetz aus sich selbst erkannt, so ist diese Erkenntniß alsdann das Kriterium der Beurtheilung der Bibel; ob das wahrhaft moralische Lehren sind, oder nicht, ist nach ihr zu

ben, an das Gesetz geht aber das Schlechte nicht; es ist nicht unmoralisch. Es kann zwar auch unmoralische Gesetze geben, wie z. B. das des Drako, welches jedes Vergehen mit dem Tode bestrafte. So die Gesetzlichkeit, womit einem Comödianten das ehrliche Begräbniß versagt wurde.

β) Die Maxime kann indifferent, gleichgültig gegen das Moralische oder Unmoralische sein, dann ist sie vom Moralgesetz dem Belieben überlassen, der Willkühr preisgegeben, aber in dieser Indifferenz ist sie vom Gesetz unterschieden, welches die Gleichgültigkeit gegen das Moralische und Unmoralische von sich ausschließt. So ist es z. B. moralisch gleichgültig, wenn es sich einer zur Maxime macht, an gewissen Tagen zu fasten, oder eine besondere Kleidung zu tragen, diese Maxime kann die eines Volkes und Stammes sein, das ist das Eigenthümliche der Stämme und Völker. Die Maxime ist objectiv ein ἀδιάφορον; das Gesetz läßt sie frei und nur der blinde Eifer eines Volks kann seine Maxime zum Gesetze machen wollen; es ist dies eine Gewaltmaßregel gegen die Freiheit. Auffallend ist, daß das sonst so barbarische russische Volk dies schon anerkannt hat. Der russische Bauer am Fasttag läßt den deutschen neben ihm sein Fleisch essen.

γ) Es kann die Maxime moralisch sein, und insofern, ob zwar von dem Gesetze verschieden, doch zugleich mit ihm harmonirend, identisch. — Die meisten Sprüchwörter der Völker verschiedener Sprachen sind Aussprüche von Maximen für das Verhalten; unter diesen Sprüchwörtern entdecken sich nun leicht solche, welche moralisch, aber auch solche, welche unmoralisch oder indifferent gegen das Moralische sind. Moralisch z. B. sind die Sprüchwörter: „Ehrlich währt am längsten,“ „Wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein;“ das „Trau, schau, wem?“ ist schon schwankend, schlecht, wenn aus Mißtrauen, gut, wenn aus Gewissenhaftigkeit hervorgegangen. Ein unmoralisches ist das: „Jeder ist sich selbst der nächste,“ proximus

quilibet sibi; oder „Man lebt nur einmal," das Horazische ede, bibe, lude, post mortem nulla voluptas.

Der Unterschied im Besonderen.

1) Die Maxime hat nur relative und nur beschränkte Allgemeinheit, die Allgemeinheit des Gesetzes hingegen ist eine beziehungslose, absolute. Jene relative der Maximen geht theils die Subjecte, theils die Objecte für ihr Wollen und Thun an; viele sind in einer Maxime mit einander einverstanden, sie ist die ihnen allen gemeinsame, für sie ist sie allgemein. Es sind viele Gegenstände, auf welche alle sich die Maxime bezieht, aber auch diese objective Allgemeinheit ist eine nur relative, theils als die des einzelnen Subjects in seinem Benehmen, Thun und Lassen, z. B. die eines Menschen, seine Kräfte und seine Zeit zu benutzen, gesund zu bleiben, sich zu erhalten und fortzukommen, (alle diätetischen Regeln, die sich die Menschen geben, sind solche relative Allgemeinheiten) theils als die von mehreren Subjecten, wie z. B. in der Republik, Adelsherrschaft u. s. w. Von einer solchen Allgemeinheit weiß das Gesetz nichts, welches in seiner Allgemeinheit eine Macht ist. Die Maxime in ihrer Allgemeinheit ist keine Macht, die für alle gelte, sondern, wenn sie allen zugemuthet wird, geschieht dieses durch Aufdringlichkeit, wie z. B. bei den Liberalen das Aufdringen ihrer Maximen eine Barbarei ist, die nichts hilft. Das Gesetz dagegen braucht keiner dem andern anzumuthen, das muthet sich jedem von selbst an.

2) Die Nothwendigkeit, welche die Maxime hat, ist eine bedingte oder hypothetische; die Nothwendigkeit des Gesetzes hingegen die kategorische. Die Maxime in dieser hypothetischen Nothwendigkeit, wenn sie auch eine allgemeine wäre, ist doch veränderlich. Das Gesetz ist nicht veränderlich. Die Maxime, die einer heute hat, kann er morgen aufgeben und eine andere annehmen, ebenso kann dies eine ganze Gesellschaft. Es wird dazu nichts weiter gefordert, als daß die Bedingung, unter

welcher ein Mensch eine Maxime annimmt, weggenommen wird. So drückt der Satz: salus reipublicae suprema lex est, eigentlich nur eine Maxime aus, es ist nur ein Volk, dem die Maxime angehört, und hier liegt schon in der Bedingung das Hypothetische, die Wandelbarkeit. Muß das Römische Volk existiren? fuit populus Romanus. Mit dem Volk hört die Maxime auf. Von dem Gesetze heißt es aber: fiat justitia et pereat mundus. Sonst könnte jeder sich anmaßen salus mea suprema lex est. Was liegt an deinem Heil? das wird ja unter dem Gesetze erst gefördert. Ueberall, wo der Mensch das ihm Vortheilhafte (utile) zur Bedingung macht für die Regeln, die er sich bildet, da sind diese Maximen nur hypothetisch nothwendig. Das Nützliche ist keineswegs dem Schönen (καλόν) vorzuziehen. So im Verkehr; das Gesetz fragt nicht nach Vortheil. Aber selbst im Wissen unterscheidet sich das Gesetz von der Maxime; im Examen z. B. wird nach der Identität des Gesetzes nicht gefragt, „die biblische Moral kann man dort brauchen.“ Wer so denkt, mag heimgehen. Das Gesetz gebietet, daß die Wissenschaft um ihrer selber willen studirt werde. Endlich

3) das Princip der Maxime, ihr Entstehungsgrund, oder das, woraus der Mensch irgend eine Denk- und Handlungsweise sich zur Regel macht, ist die Willkühr, arbitrium, das Princip des Gesetzes dagegen, indem es die Willensmacht ist, ist der Wille selbst, der ewige Wille Gottes. Die Maxime im Unterschied vom Gesetz stellt sich, da die Willkühr doch keine gedankenlose ist, in die Sphäre des Denkens, aus der sie selbst sich entwickelt. Mittelst der Willkühr hat es im Denken seinen Grund, wie es das Schließen, (raison) das Raisonnement ist, daher ist die Maxime die Folge eines Raisonnements. Im Syllogismus ist ein Urtheil, aus welchem mittelst eines zweiten ein drittes abgeleitet wird, die propositio major, aus der das Vermittelnde, die propositio minor, und das dritte, die

conclusio wird; was nun im Schließen die propositio major ist, das ist im Wollen die ratio major, bestimmend alle anderen rationes, also die höchste, äußerste Regel, die ratio maxima, die Maxime. (Cf. Cicero de legibus: lex est summa ratio. Fichte's Moral.) Ist nun diese ratio maxima vom Gesetz nicht verschieden, so ist das Gesetz, womit sie identisch ist, die Maxime und ihr Princip, welches dann nicht mehr Willkühr ist. Das Gesetz bestimmt sich und den Menschen in sehr verschiedenen Formen als Pflicht; für den, dessen Maxime das Gesetz selbst ist, bedarf es keiner anderen Maximen. Aber die Pflicht ist von der Willkühr unabhängig; die Maxime macht und setzt er sich selbst, die Pflicht wird ihm von dem Gesetz gegeben. Der Deutsche sagt also gegen den Franzosen: meine Pflichten sind meine Maximen.

Kant in der Kritik der practischen Vernunft hat zuerst jenen Begriff gefaßt, und in der bekannten Formel ausgesprochen: handle nach der Maxime, von welcher du wollen kannst, daß sie Gesetz sei für jedermann. Für jedermann? also für alle und jede Menschen ohne Ausnahme, ohne Unterschied der Zeit und des Orts, also nach der Maxime, welche die Allgemeinheit an ihr hat, welche die allgemeine ist, und somit das Gesetz. Ferner: von welcher du wollen kannst, d. h. von der zu wollen möglich ist; denn eine, von der dies unmöglich ist, kann nicht Gesetz sein. Hiermit ist zugleich auf die Nothwendigkeit des Gesetzes hingewiesen, aber freilich ist dieser kantische Begriff auf die Subjectivität des Allgemeinen, und obzwar der kategorische Imperativ genannt wird, doch auf eine hypothetische Nothwendigkeit hingewiesen, wenigstens auf eine subjective Allgemeinheit. Die objective Allgemeinheit hat er unbeachtet gelassen, aber zuerst hat er seine Schüler doch hingeleitet, die Maxime zu fassen als Gesetz. Seine Moral ist blos formell und der tiefere Begriff des Gesetzes ging in's Reale.

Schlußanmerkung zu §. 3—6 incl. Es fragt sich, wodurch die Erkenntniß des Gesetzes veranlaßt werde. Wenn die Menschen einer dem andern Gesetze geben, so kommen diese nicht eher zur Erkenntniß derselben, als bis die Gesetze promulgirt sind, und bevor jeder die Erkenntniß dieser Gesetze haben kann, sind sie gar keine Gesetze, daher daß, wenn z. B. in einer Hauptstadt, in Paris, Berlin u. s. w., nach irgend einem Beschluß ein neues Gesetz gegeben wird, dieses Gesetz nicht auch gleich, wie es gegeben wird, in den Provinzen gilt, sondern der Gesetzgeber setzt für die verschiedenen Orte Termine der Gültigkeit. Dazu sind die Telegraphen ein vortreffliches Mittel. Solcherweise nun kann es ganze Gesetzbücher geben für ein Volk, für ein zweites, mehrere, und durch das Lesen dieser Schriften kommen die Einzelnen zur Kenntniß von den Gesetzen, ja sie nehmen sie aus den Schriften, die Bücher sind die Quellen, wie z. B. das Corpus juris, der Code Napoleon u. s. w. Aber diese Gesetze sind von den Menschen den Menschen gegeben und haben nur relative Allgemeinheit und bedingte Nothwendigkeit. Den Altpreußen geht der Code Napoleon nichts an. Die Frage steht hier näher so: was ist es, wodurch die Erkenntniß des Moralgesetzes veranlaßt wird? Das sind keine politische, sondern religiöse, Religionsschriften, indem vorausgesetzt wird, daß jede Religion, wenn sie auch auf ein Volk eingeschränkt wäre, Moral habe, wo diese nicht ist, da ist auch keine Religion; es sind also Religionsschriften, die ein moralisches Element enthalten, welche die Veranlassung geben zur Erkenntniß des Moralgesetzes. Alle Religionsschriften, die des Confucius, Muhammed, Menu u. s. w., haben eine Moral, aber doch mehr oder weniger mit einem nationellen Element vermischt, worin sie von bedingter und beschränkter Allgemeinheit sind. Vor allen diesen Religionsschriften hat die Bibel vornehmlich Neuen Testaments das voraus, daß die Moral darin unbeschränkt und rein ist, und selbst im Alten Testament, wo

nationale Beziehungen sind, ist die Moral doch rein gehalten. Die Bibel, das Buch aller Bücher ist es, wodurch die Erkenntniß des Moralgesetzes weit mehr veranlaßt wird, als durch alle andern Religionsschriften, sie ist das Buch, welches eine große Wirkung auf alle Länder und Völker gehabt hat und noch hat. So geht die Unterscheidung auf die Prolegomena in die Moral, wo sie die aus dem Standpunkte der Welt und der Bibel war (Theil I. und II.). Hier aber ist zuerst in Ansehung der Bibel noch eine Meinung zu berichtigen, die weit um sich gegriffen hat und zum Theil tief eingewurzelt ist. Es ist die Meinung, daß das Gesetz aus der Bibel erkannt, aus ihr gewußt werde, daß sie also die Quelle der Erkenntniß vom Gesetz sei. Sie ist wohl das älteste unter allen Büchern, tief in's Alterthum geht die Bibel, was ihren Ursprung betrifft, und hat hiernach schon eine Autorität, die nemlich des hohen Alters. Diejenigen nun, welche sich vor andern mit dem Studium der Bibel beschäftigen, wenn sie jener Meinung sind, stehen in der Meinung der Priesterschaft, ein jeder solcher ist selbst ein Priester; aber die sittliche und die geistige Freiheit des Menschen erfordert, daß er von jeder Meinung sich frei mache; wie das Pfaffenthum untergeht, so muß auch das Priesterthum untergehen. Die nur alterthümliche Autorität der Bibel und die Forscher in derselben mit dieser Autorität müssen weg. Jener Meinung steht der Satz entgegen: das Gesetz wird erkannt aus sich selbst, lex ex semet ipsa cognoscitur, wie die Wahrheit aus sich selbst erkannt wird, so auch das Gesetz verum index sui, so auch lex index sui. Diese Erkenntniß des Gesetzes aus ihm selbst ist nicht historisch, philologisch u. s. w., sondern die spekulative Erkenntniß und gleich in ihr ist die Wissenschaft, die Moral, die spekulative Ethik. Ist das Gesetz aus sich selbst erkannt, so ist diese Erkenntniß alsdann das Kriterium der Beurtheilung der Bibel; ob das wahrhaft moralische Lehren sind, oder nicht, ist nach ihr zu

Schlußanmerkung zu §. 3—6 incl. Es fragt sich, wodurch die Erkenntniß des Gesetzes veranlaßt werde. Wenn die Menschen einer dem andern Gesetze geben, so kommen diese nicht eher zur Erkenntniß derselben, als bis die Gesetze promulgirt sind, und bevor jeder die Erkenntniß dieser Gesetze haben kann, sind sie gar keine Gesetze, daher daß, wenn z. B. in einer Hauptstadt, in Paris, Berlin u. s. w., nach irgend einem Beschluß ein neues Gesetz gegeben wird, dieses Gesetz nicht auch gleich, wie es gegeben wird, in den Provinzen gilt, sondern der Gesetzgeber setzt für die verschiedenen Orte Termine der Gültigkeit. Dazu sind die Telegraphen ein vortreffliches Mittel. Solcherweise nun kann es ganze Gesetzbücher geben für ein Volk, für ein zweites, mehrere, und durch das Lesen dieser Schriften kommen die Einzelnen zur Kenntniß von den Gesetzen, ja sie nehmen sie aus den Schriften, die Bücher sind die Quellen, wie z. B. das Corpus juris, der Code Napoleon u. s. w. Aber diese Gesetze sind von den Menschen den Menschen gegeben und haben nur relative Allgemeinheit und bedingte Nothwendigkeit. Den Altpreußen geht der Code Napoleon nichts an. Die Frage steht hier näher so: was ist es, wodurch die Erkenntniß des Moralgesetzes veranlaßt wird? Das sind keine politische, sondern religiöse, Religionsschriften, indem vorausgesetzt wird, daß jede Religion, wenn sie auch auf ein Volk eingeschränkt wäre, Moral habe, wo diese nicht ist, da ist auch keine Religion; es sind also Religionsschriften, die ein moralisches Element enthalten, welche die Veranlassung geben zur Erkenntniß des Moralgesetzes. Alle Religionsschriften, die des Confucius, Muhammed, Menu u. s. w., haben eine Moral, aber doch mehr oder weniger mit einem nationellen Element vermischt, worin sie von bedingter und beschränkter Allgemeinheit sind. Vor allen diesen Religionsschriften hat die Bibel vornehmlich Neuen Testaments das voraus, daß die Moral darin unbeschränkt und rein ist, und selbst im Alten Testament, wo

nationale Beziehungen sind, ist die Moral doch rein gehalten. Die Bibel, das Buch aller Bücher ist es, wodurch die Erkenntniß des Moralgesetzes weit mehr veranlaßt wird, als durch alle andern Religionsschriften, sie ist das Buch, welches eine große Wirkung auf alle Länder und Völker gehabt hat und noch hat. So geht die Unterscheidung auf die Prolegomena in die Moral, wo sie die aus dem Standpunkte der Welt und der Bibel war (Theil I. und II.). Hier aber ist zuerst in Ansehung der Bibel noch eine Meinung zu berichtigen, die weit um sich gegriffen hat und zum Theil tief eingewurzelt ist. Es ist die Meinung, daß das Gesetz aus der Bibel erkannt, aus ihr gewußt werde, daß sie also die Quelle der Erkenntniß vom Gesetz sei. Sie ist wohl das älteste unter allen Büchern, tief in's Alterthum geht die Bibel, was ihren Ursprung betrifft, und hat hiernach schon eine Autorität, die nemlich des hohen Alters. Diejenigen nun, welche sich vor andern mit dem Studium der Bibel beschäftigen, wenn sie jener Meinung sind, stehen in der Meinung der Priesterschaft, ein jeder solcher ist selbst ein Priester; aber die sittliche und die geistige Freiheit des Menschen erfordert, daß er von jeder Meinung sich frei mache; wie das Pfaffenthum untergeht, so muß auch das Priesterthum untergehen. Die nur alterthümliche Autorität der Bibel und die Forscher in derselben mit dieser Autorität müssen weg. Jener Meinung steht der Satz entgegen: das Gesetz wird erkannt aus sich selbst, lex ex semet ipsa cognoscitur, wie die Wahrheit aus sich selbst erkannt wird, so auch das Gesetz verum index sui, so auch lex index sui. Diese Erkenntniß des Gesetzes aus ihm selbst ist nicht historisch, philologisch u. s. w., sondern die spekulative Erkenntniß und gleich in ihr ist die Wissenschaft, die Moral, die spekulative Ethik. Ist das Gesetz aus sich selbst erkannt, so ist diese Erkenntniß alsdann das Kriterium der Beurtheilung der Bibel; ob das wahrhaft moralische Lehren sind, oder nicht, ist nach ihr zu

Schlußanmerkung zu §. 3—6 incl. Es fragt sich, wodurch die Erkenntniß des Gesetzes veranlaßt werde. Wenn die Menschen einer dem andern Gesetze geben, so kommen diese nicht eher zur Erkenntniß derselben, als bis die Gesetze promulgirt sind, und bevor jeder die Erkenntniß dieser Gesetze haben kann, sind sie gar keine Gesetze, daher daß, wenn z. B. in einer Hauptstadt, in Paris, Berlin u. s. w., nach irgend einem Beschluß ein neues Gesetz gegeben wird, dieses Gesetz nicht auch gleich, wie es gegeben wird, in den Provinzen gilt, sondern der Gesetzgeber setzt für die verschiedenen Orte Termine der Gültigkeit. Dazu sind die Telegraphen ein vortreffliches Mittel. Solcherweise nun kann es ganze Gesetzbücher geben für ein Volk, für ein zweites, mehrere, und durch das Lesen dieser Schriften kommen die Einzelnen zur Kenntniß von den Gesetzen, ja sie nehmen sie aus den Schriften, die Bücher sind die Quellen, wie z. B. das Corpus juris, der Code Napoleon u. s. w. Aber diese Gesetze sind von den Menschen den Menschen gegeben und haben nur relative Allgemeinheit und bedingte Nothwendigkeit. Den Altpreußen geht der Code Napoleon nichts an. Die Frage steht hier näher so: was ist es, wodurch die Erkenntniß des Moralgesetzes veranlaßt wird? Das sind keine politische, sondern religiöse, Religionsschriften, indem vorausgesetzt wird, daß jede Religion, wenn sie auch auf ein Volk eingeschränkt wäre, Moral habe, wo diese nicht ist, da ist auch keine Religion; es sind also Religionsschriften, die ein moralisches Element enthalten, welche die Veranlassung geben zur Erkenntniß des Moralgesetzes. Alle Religionsschriften, die des Confucius, Muhammed, Menu u. s. w., haben eine Moral, aber doch mehr oder weniger mit einem nationellen Element vermischt, worin sie von bedingter und beschränkter Allgemeinheit sind. Vor allen diesen Religionsschriften hat die Bibel vornehmlich Neuen Testaments das voraus, daß die Moral darin unbeschränkt und rein ist, und selbst im Alten Testament, wo

nationale Beziehungen sind, ist die Moral doch rein gehalten. Die Bibel, das Buch aller Bücher ist es, wodurch die Erkenntniß des Moralgesetzes weit mehr veranlaßt wird, als durch alle andern Religionsschriften, sie ist das Buch, welches eine große Wirkung auf alle Länder und Völker gehabt hat und noch hat. So geht die Unterscheidung auf die Prolegomena in die Moral, wo sie die aus dem Standpunkte der Welt und der Bibel war (Theil I. und II.). Hier aber ist zuerst in Ansehung der Bibel noch eine Meinung zu berichtigen, die weit um sich gegriffen hat und zum Theil tief eingewurzelt ist. Es ist die Meinung, daß das Gesetz aus der Bibel erkannt, aus ihr gewußt werde, daß sie also die Quelle der Erkenntniß vom Gesetz sei. Sie ist wohl das älteste unter allen Büchern, tief in's Alterthum geht die Bibel, was ihren Ursprung betrifft, und hat hiernach schon eine Autorität, die nemlich des hohen Alters. Diejenigen nun, welche sich vor andern mit dem Studium der Bibel beschäftigen, wenn sie jener Meinung sind, stehen in der Meinung der Priesterschaft, ein jeder solcher ist selbst ein Priester; aber die sittliche und die geistige Freiheit des Menschen erfordert, daß er von jeder Meinung sich frei mache; wie das Pfaffenthum untergeht, so muß auch das Priesterthum untergehen. Die nur alterthümliche Autorität der Bibel und die Forscher in derselben mit dieser Autorität müssen weg. Jener Meinung steht der Satz entgegen: das Gesetz wird erkannt aus sich selbst, lex ex semet ipsa cognoscitur, wie die Wahrheit aus sich selbst erkannt wird, so auch das Gesetz verum index sui, so auch lex index sui. Diese Erkenntniß des Gesetzes aus ihm selbst ist nicht historisch, philologisch u. s. w., sondern die spekulative Erkenntniß und gleich in ihr ist die Wissenschaft, die Moral, die spekulative Ethik. Ist das Gesetz aus sich selbst erkannt, so ist diese Erkenntniß alsdann das Kriterium der Beurtheilung der Bibel; ob das wahrhaft moralische Lehren sind, oder nicht, ist nach ihr zu

entscheiden; die Bibel in den alten Sprachen verfaßt, muß mit der Kenntniß dieser Sprachen ausgelegt werden; so giebt es eine biblische Exegese, diese hat ihre Gesetze und die Wissenschaft davon ist die Hermeneutik, aber aus diesen Gesetzen steht das Moral-Gesetz nicht zu begreifen; der Exeget kommt nicht zur Erkenntniß, sondern nur zur Notiz vom Gesetze, die Autorität erreicht er, aber die Majestät des Gesetzes nicht. Was hat denn also die Bibel für eine Stelle und Bedeutung in Bezug auf die Erkenntniß des Gesetzes? die, daß sie die Veranlassung giebt zur Erkenntniß desselben, und zwar die zweifache Veranlassung, daß die Menschen 1) die Gesetze als solche erkennen, um ihnen gemäß gesinnt zu sein und danach zu thun, 2) daß das Gesetz aus sich selbst erkannt und begriffen werde; sie veranlaßt die spekulative Ethik, aber sie begründet sie nicht. Für den Priester mag die Bibel diese zu begründen scheinen und auch für manche Kirchenbehörde, aber wir kehren uns darin nicht an die Kirchenbehörde, die hat uns in Sachen der Wissenschaft nichts vorzuschreiben, wenn sie's auch möchte. Die folgende Unterscheidung betrifft die Bibel, wie sie den Begriff des Gesetzes veranlaßt.

§. 8.

Die biblische Lehre vom Gesetz.

Sie geht dasselbe an

1) in seiner Identität mit ihm selbst, §. 5. Diese ist

a) die Identität des Wesens mit der Form, und als solche

α) die der Natur und der natürlichen Dinge. Diese von den Krystallen an bis zu dem Thiere erreichen in irgend einem Grade jedes die Identität des Wesens mit der Form und sind, wenn dieser Grad erreicht ist, vollkommen und fertig. Aber diese Vollkommenheit ist ebendeßwegen, weil sie es nur in irgend einem Grade ist, vergänglich, endlich; es

ist also die Vollkommenheit vom Werden herauf bis zum Fertigsein eine werdende und gewordene, eine vergängliche. Es heißt ὁ νόμος καλός 1 Tim. 1, 8. Sie ist die Identität des Wesens und der Form

β) als die des Menschen. Auch sie hebt als die werdende an, setzt sich fort, und erreicht keinen Grad, worin sie fertig abgethan sei. Diese Identität ist daher die unendliche, ewige Vervollkommnung. Sie ist

γ) nicht die vom Werden und Entstehen aus, sondern als die absolut seiende, als die unendliche. So ist sie weder natürliche noch menschliche, sondern göttliche Vollkommenheit. Gott allein ist vollkommen; der Mensch wird immer vollkommener, und die Vollkommenheit des Natürlichen ist eine endliche oder beschränkte. Die biblische Moral ist so unzertrennlich vom Glauben an Gott in seiner unendlichen Vollkommenheit. Sie spricht in Beziehung auf die Identität des Wesens mit der Form diese aus: Matth. 5, 48. ἔσεσθε ὑμεῖς τέλειοι, ὥσπερ ὁ πατὴρ ὑμῶν, ὁ εν τοῖς οὐράνοῖς, τέλειός ἐστιν, unter der Voraussetzung, daß ihr alle Gesetze treu befolgt. Eben darum, weil das Gesetz in dieser Verbindung mit dem Glauben an Gott den unendlichen ausgesprochen wird, heißt es auch: das vollkommene Gesetz. Jac. 1, 25. ὁ νόμος τέλειός ἐστιν. Diese Lehre von der Vollkommenheit des Gesetzes ist der Erkenntniß des Gesetzes, als die Einheit des Wesens und der Form bestimmend, schlechthin angemessen, und dieser Vers veranlaßt die Exegeten, das Gesetz aus sich selbst zu begreifen. Eben jene Identität ist

b) die der Freiheit, als des Wesens, und der Nothwendigkeit, als der Form. In der Natur von den mechanischen Bewegungen herauf bis zu den organischen ist keine Freiheit, alle ihre Bewegungen sind nothwendig. Hier also ist keine Freiheit, also auch jene Identität nicht. In dem Menschen ist zwischen Freiheit, dem Wesen, und Nothwendigkeit, der

Form, ein Unterschied; er vermag in seiner Freiheit nur nach und nach den Unterschied aufzuheben, nach der Identität zu streben. Aber in Gott ist die Freiheit die Nothwendigkeit selbst. Die Bibel hat die Vorstellung dieser Identität der göttlichen Freiheit und Nothwendigkeit und bezeichnet sie mit dem Worte: Heiligkeit. Daher: wir stehen unter dem Gesetz, die Natur auch; aber Gott steht nicht unter dem Gesetz, sondern das Gesetz steht unter ihm. Der Ausdruck des Gesetzes aus Gott ist daher auch 3. Mos. 19, 2. und 1. Petr. 1, 16. *ἅγιοι γένεσθε, ὅτι ἐγὼ ἅγιός εἰμι.* Eben das Gesetz erhält hiermit auch die Bestimmung heilig zu seinem Prädikat. Röm. 7, 12. *ὁ νόμος ἅγιος.* Das ist vom corpus juris nicht zu sagen.

c) Jene Identität ist die des Denkens als des Wesens und des Wollens als der Form. Diese Identität ist die des Menschen in seiner Persönlichkeit als eines Geistes, als eine relativ allgemeine; denn nur Gott hat eine unendliche Identität hierin. So heißt es von ihm Joh. 4, 24. *πνεῦμα ὁ Θεός* mit Beziehung auf das Gesetz, welches folgt: *καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν.* Das Gesetz mit Beziehung auf Gott den Geist erhält das Prädikat der Geistigkeit Röm. 7, 14. *ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν.* So heißt das Gesetz auch das schöne im N. T. Röm. 7, 17. 1. Timoth. 1, 8. *οἴδαμεν δὲ ὅτι καλὸς ὁ νόμος,* der Begriff des Schönen ist aber ja der der Identität, der vollkommenen Harmonie des Wesens und der Form.

Es betrifft nun aber die biblische Lehre

2) den Unterschied, den das Gesetz in sich selbst hat, cf. §. 6. Dort ist dieser Unterschied als die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Gesetzes begriffen. Hier ist auf die Bibel zu reflectiren, wie sie ihn giebt als

a) die Nothwendigkeit. Die Bibellehre ist, daß Gott das Gesetz gegeben habe, und daß sein Wille nicht eine Willkühr, ein Belieben, sondern das Gesetz selbst sei. So Jac. 4, 12.

εἷς ἐστιν ὁ νομοθέτης ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι. 1. Joh. 2, 17. *ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα.* Aber in Gott ist keine Willkühr, nichts Beliebiges, sein Wille ist keine Begierde, keine Neigung, kein placitum; denn das alles ist ein endlich Unvollkommenes, Gott aber ist vollkommen. Math. 5, 48. In ihm und durch ihn ist nichts Vorausgesetztes, nichts Hypothetisches. Die kategorische Nothwendigkeit, die das Gesetz hat, ist die göttliche Nothwendigkeit nach der Lehre der Schrift. Psalm 33, 9. So er spricht, so geschieht's, so er gebeut, so steht's da. Das unbedingt oder kategorisch Nothwendige ist, indem es dieses ist, das Unveränliche, Unwandelbare, in Gott ist kein Wechsel und Wandel; in ihm ist kein Wechsel und Wandel, keine Veränderlichkeit. So Jac. 1, 17. *παρ᾽ ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγή, ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα.* Er also als des Gesetzes Urheber hat oder giebt dasselbe, indem es sein Wille ist, seinem Wesen gemäß mit jener unbedingten Nothwendigkeit. Das Gesetz gestattet keine Ausnahme von sich, wie die Regel, obwohl es der Freiheit des Willens wegen nicht verhindert, daß Ausnahmen von ihm gemacht werden und eben darin ist seine Nothwendigkeit die bestimmteste; sie ist ausnahmelos. Dies übersieht die heilige Schrift nicht, sondern spricht es aus Jac. 2, 10 in den Worten: *ὅστις γὰρ ὅλον τὸν νόμον τηρήσῃ, πταίσῃ δὲ ἐν ἑνὶ, γέγονε πάντων ἔνοχος.*

b) Die Allgemeinheit. Joh. 5, 19. *οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ᾽ ἑαυτοῦ οὐδὲν, ἐὰν μή τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα.* Der Vater, dem Zusammenhange nach Gott selbst, ist nicht ein Vater, *πατήρ τις*, er ist *ὁ πατήρ*, kein einzelner also, sondern der einzige, auch kein Vater im besonderen, sondern der Vater in der absoluten Allgemeinheit ohne Individuum. Der Sohn ist in jener Stelle auch nicht ein Sohn, *υἱός τις*, unter mehreren Söhnen, er ist *ὁ υἱὸς ὁ μονογενής.* Also der Sohn auch nicht ein individueller, partieller, sondern

in der Bestimmtheit des Absoluten allgemeiner. Indessen wie in jener Stelle der Sohn genannt ist, werden in der heiligen Schrift doch auch die Menschen Söhne Gottes υἱοὶ θεοῦ genannt. Der Vater ist der absolut eine, allgemeine, und alle Individuen aller Völker, die gesammte Menschheit sind nach der biblischen Lehre nicht seine Knechte (δοῦλοι), sondern seine Söhne oder Kinder. Röm. 8, 14 und 16. Gal. 4, 6. 1. Joh. 3, 1 und 2. Dem Knechte wird wohl der Befehl des Herrn an ihn als Gesetz für ihn durch den Herrn bekannt gemacht, daß er ihn vollbringe, aber die Gesinnung des Herrn, den Willen, woraus der Befehl kommt, die Absichten und Plane, die der Herr hat, werden ihm nicht mitgetheilt; warum darf er nicht fragen. So sagt denn auch die Bibel Joh. 15, 15.: οὐκέτι ὑμᾶς λέγω δούλους, ὅτι ὁ δοῦλος οὐκ οἶδε, τί ποιεῖ αὐτοῦ ὁ κύριος. Sind aber Alle Kinder Gottes, so ist der Wille Gottes der Wille an alle seine Kinder, wie der Wille an den eingeborenen Sohn, so für alle seine Brüder, so das absolut allgemeine Gesetz. So ist es auch ausgesprochen im Alten und Neuen Testament. Vergl. Ps. 40, 9. und viele andere Stellen des A. T. „Deinen Willen Herr thue ich gern und Dein Gesetz habe ich in meinem Herzen." So spricht nicht der Knecht zum Despoten. Nicht aber blos das jüdische Volk geht dieses an, sondern auch jedes andere. Röm. 2, 11 u. ff. οὐ γάρ ἐστι προςωποληψία παρὰ τῷ Θεῷ u. s. w. Apost. Gesch. 10, 34. u. 35. sagt Paulus: ἐπ᾽ ἀληθείας καταλαμβάνομαι, ὅτι οὐκ ἔστι προσωπολήπτης ὁ Θεός· ἀλλ᾽ ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην, δεκτὸς αὐτῷ ἐστιν. Vergl. Matth. 12, 50. Marc. 3, 35. ὅστις γὰρ ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ πατρός μοῦ τοῦ ἐν οὐρανοῖς οὗτος ἀδελφός μου u. s. w. Es bezieht sich endlich die Bibellehre

3) auf das Verhältniß, worin das Gesetz durch seine Erkenntniß zu den Menschen steht, und in welchem Verhältniß es die oben begriffene Maxime ist. conf. §. 7. In dieser Be-

ziehung ist die Bibellehre die fruchtbarste und folgenreichste. Hierauf also ist ein besonderes Augenmerk zu richten. Wenn es heißt: das Gesetz ist meine Maxime, ich kenne keine andere und weise jede andere ab; ferner: meine Pflichten sind meine Grundsätze, dann steht alsbald zu fragen: wer spricht das? wer sagt so? wer kann so sagen? Antwort: nur der Gerechte, der muß es alsdann schon weiter gebracht haben, als irgend ein anderer. Die biblische Lehre geht in diesem Punkte den Menschen an, der in einem nothwendigen und allgemeinen Verhältnisse zu dem Gesetze steht und das *γνῶθι σαυτόν* und die Erkenntniß des Gesetzes schon haben muß. Die Bibellehre, indem sie die Erkenntniß des Gesetzes veranlaßt, spricht das sehr lebhaft im Alten und Neuen Testament aus. Hiob 15, 14. Ps. 143, 2. „Herr vor dir ist kein Lebendiger gerecht" u. s. w. Röm. 3, 10—18. *οὐκ ἔστι δίκαιος οὐδὲ εἷς* u. s. w., wo der Apostel weiter Sprüche aus dem A. T. citirt. Luk. 12, 47 u. 48. 23, 34. Mtth. 19, 16—22. Christus sagt hier: *οὐδεὶς ἀγαθὸς, εἰ μὴ εἷς ὁ Θεός.* Röm. 7, 18—24. wo Paulus aus dem Geist des Menschengeschlechts das Bekenntniß ablegt: *οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοὶ ἀγαθόν. τὸ γὰρ θέλειν παράκειταί μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐχ εὑρίσκω* u. s. w. Auch den Zweck des Gesetzes und seiner Erkenntniß spricht die Bibel oft aus.

Der Begriff dieses Zweckes hat zur Voraussetzung die in dem Satze ausgesprochene Gewißheit: Keiner ist gerecht, nicht einer. Diese Gewißheit gründet sich zunächst auf die Erfahrung, die jeder an sich und andern anstellen kann, zuletzt aber, da die Erfahrung ein schlechtes Fundament ist, gründet sie sich auch auf die Erkenntniß des Menschen aus dem Menschen selbst. Er ist Mensch, und in ihm, dem Menschen zum Unterschied von aller Creatur ist enthalten die Bestimmung, daß er sich selbst zu dem mache, was er wird. Wenn er dies nun schon wäre, so brauchte er sich dazu nicht zu machen. Wäre er an sich ge-

recht, wahrhaft u. s. w., so hätte er nicht nöthig, sich zum Gerechten zu machen, also als der Nicht-Gerechte, Nicht-Gute fängt er an sich diesen Character zu geben. Das gehört zu seiner Würde, daß er sich selbst den Character giebt, daß er der Nicht-Gerechte sich zum Gerechten mache; aber diese Voraussetzung des Begriffs vom Zweck ist nicht eine Voraussetzung des Zwecks, er vielmehr ist 1) ein unmittelbarer, nemlich die Erhaltung der Ordnung, Zucht und Sitte in den äußeren Verhältnissen der Menschen zu einander und eines jeden zu ihm selbst. Das Ganze dieser Ordnung ist in jenem äussern Verhältnisse der Staat; seine Mitglieder die Bürger, sind persönliche Subjecte, keine Sachen und ihre Persönlichkeit ist entweder die schon wirkliche, (Erwachsene) oder die vorerst mögliche, (Kinder). Wäre in jenem Ganzen der civitas unter den Einzelnen gar keine Tendenz, zu wollen und zu thun, was nicht das Gesetz ist, keine Tendenz zur Gesetzlosigkeit und Ungerechtigkeit, so würde es keines Gesetzes bedürfen. 1 Tim. 1, 9 u. 10. *εἰδὼς τοῦτο, ὅτι δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται, ἀνόμοις δὲ καὶ ἀνυποτάκτοις* u. s. w. Diesen Zweck haben die Theologen älterer Zeit besonders nach Melanchthons Vorgang als usum legis politicum bezeichnet. Ordnung wie die in einem Volke ist aber bedingt und allein möglich durch Unterordnung und Nebenordnung. Die Coordination im Staat ist aber die gleiche Persönlichkeit aller Einzelnen, jeder ist hier Person, keiner Hund oder Sache. Die Subordination ist die aller Bürger unter das Gesetz, welches in ihrer Mitte für sie eine äußerliche Macht und Gewalt hat, die Obrigkeit. Das Gesetz ist gegeben für alle, für Obrigkeit und Unterthanen, für jene, daß sie das Gesetzwidrige nicht dulde, für diese, daß sie es nicht wollen und thun, und es ist mit Recht usus politicus genannt worden. Paulus spricht dies ausführlich aus: Röm. 13, 1—10. In der Mitte zwischen der selbstständigen Obrigkeit und den selbstständigen Unterthanen, in mitten zwischen der Persönlichkeit

oben und der Persönlichkeit unten sind die Sachen die unselbstständigen. Diese insgesammt verhalten sich nur als Mittel zum Zweck, die Personen sind selbst Zweck. Diese Sachen sind im Besitz der Personen, alles ist res alicujus nicht res sua die homines allein sind sui; das Gesetz, indem es die schützende Macht der Persönlichkeit ist, ist zugleich die die Personen in ihrem Eigenthum vom höchsten bis zum geringsten Gute sichernde Macht. Ihm wird gehorcht im Staate von der Obrigkeit an, auch von den Ungerechten, indem alle zu diesem Gehorsam durch die Vortheile der Ordnung angezogen werden, und dieser Zweck des Gesetzes ist in dem Ganzen näher bestimmt durch die Strafen, die über den Ungehorsam verhängt sind. So der unmittelbare Zweck des Gesetzes und der Mensch auf dem Standpunkte des Vortheils und des Schadens, seiner Selbstliebe bis zur Selbstsucht hin, kennt nur diesen unmittelbaren Zweck des Gesetzes. So niedrig aber steht das Gesetz nicht, daß es bloß als lex politica Werth habe, sondern die Menschen stehen so niedrig und niederträchtig, daß sie keinen höheren Werth anerkennen, als Schutz und Sicherheit. Jener Zweck, den das Gesetz unmittelbar hat, wird 2) ein mittelbarer, indem er sich, den ersten, zu diesem zweiten selbst herabsetzt, negirt, in diesem sich aufhebt; nemlich die erwähnte Ordnung, Zucht und Sitte in den äußerlichen Verhältnissen der Menschen ist selbst eine vorerst äußerliche, geht das Leben, die Lebensgüter, alle Freuden im Leben an; aber sie ist doch Ordnung, Zucht und Sitte und in ihr kann es der Mensch zu etwas weiterem bringen, in ihr ist der Mensch aus der ersten Rohheit heraus, obgleich noch in einer zweiten. Er kann also aus der zweiten Rohheit auch herauskommen, die erste begründet die Möglichkeit, nemlich aus der Rohheit seiner Meinung, Gesetz, Recht und Gerechtigkeit würden gehandhabt, lediglich daß die Bürger leben, einträchtig leben sollen, seyen also nur für's Leben da. Sie ist die, welche Sünde genannt wird; denn

recht, wahrhaft u. s. w., so hätte er nicht nöthig, sich zum Gerechten zu machen, also als der Nicht-Gerechte, Nicht-Gute fängt er an sich diesen Character zu geben. Das gehört zu seiner Würde, daß er sich selbst den Character giebt, daß er der Nicht-Gerechte sich zum Gerechten mache; aber diese Voraussetzung des Begriffs vom Zweck ist nicht eine Voraussetzung des Zwecks, er vielmehr ist 1) ein unmittelbarer, nemlich die Erhaltung der Ordnung, Zucht und Sitte in den äußern Verhältnissen der Menschen zu einander und eines jeden zu ihm selbst. Das Ganze dieser Ordnung ist in jenem äussern Verhältnisse der Staat; seine Mitglieder die Bürger, sind persönliche Subjecte, keine Sachen und ihre Persönlichkeit ist entweder die schon wirkliche, (Erwachsene) oder die vorerst mögliche, (Kinder). Wäre in jenem Ganzen der civitas unter den Einzelnen gar keine Tendenz, zu wollen und zu thun, was nicht das Gesetz ist, keine Tendenz zur Gesetzlosigkeit und Ungerechtigkeit, so würde es keines Gesetzes bedürfen. I Tim. 1, 9 u. 10. *εἰδὼς τοῦτο, ὅτι δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται, ἀνόμοις δὲ καὶ ἀνυποτάκτοις* u. s. w. Diesen Zweck haben die Theologen älterer Zeit besonders nach Melanchthons Vorgang als usum legis politicum bezeichnet. Ordnung wie die in einem Volke ist aber bedingt und allein möglich durch Unterordnung und Nebenordnung. Die Coordination im Staat ist aber die gleiche Persönlichkeit aller Einzelnen, jeder ist hier Person, keiner Hund oder Sache. Die Subordination ist die aller Bürger unter das Gesetz, welches in ihrer Mitte für sie eine äußerliche Macht und Gewalt hat, die Obrigkeit. Das Gesetz ist gegeben für alle, für Obrigkeit und Unterthanen, für jene, daß sie das Gesetzwidrige nicht dulde, für diese, daß sie es nicht wollen und thun, und es ist mit Recht usus politicus genannt worden. Paulus spricht dies ausführlich aus: Röm. 13, 1—10. In der Mitte zwischen der selbstständigen Obrigkeit und den selbstständigen Unterthanen, in mitten zwischen der Persönlichkeit

oben und der Persönlichkeit unten sind die Sachen die unselbstständigen. Diese insgesammt verhalten sich nur als Mittel zum Zweck, die Personen sind selbst Zweck. Diese Sachen sind im Besitz der Personen, alles ist res alicujus nicht res sua die homines allein sind sui; das Gesetz, indem es die schützende Macht der Persönlichkeit ist, ist zugleich die die Personen in ihrem Eigenthum vom höchsten bis zum geringsten Gute sichernde Macht. Ihm wird gehorcht im Staate von der Obrigkeit an, auch von den Ungerechten, indem alle zu diesem Gehorsam durch die Vortheile der Ordnung angezogen werden, und dieser Zweck des Gesetzes ist in dem Ganzen näher bestimmt durch die Strafen, die über den Ungehorsam verhängt sind. So der unmittelbare Zweck des Gesetzes und der Mensch auf dem Standpunkte des Vortheils und des Schadens, seiner Selbstliebe bis zur Selbstsucht hin, kennt nur diesen unmittelbaren Zweck des Gesetzes. So niedrig aber sieht das Gesetz nicht, daß es bloß als lex politica Werth habe, sondern die Menschen stehen so niedrig und niederträchtig, daß sie keinen höheren Werth anerkennen, als Schutz und Sicherheit. Jener Zweck, den das Gesetz unmittelbar hat, wird 2) ein mittelbarer, indem er sich, den ersten, zu diesem zweiten selbst herabsetzt, negirt, in diesem sich aufhebt; nemlich die erwähnte Ordnung, Zucht und Sitte in den äußerlichen Verhältnissen der Menschen ist selbst eine vorerst äußerliche, geht das Leben, die Lebensgüter, alle Freuden im Leben an; aber sie ist doch Ordnung, Zucht und Sitte und in ihr kann es der Mensch zu etwas weiterem bringen, in ihr ist der Mensch aus der ersten Rohheit heraus, obgleich noch in einer zweiten. Er kann also aus der zweiten Rohheit auch herauskommen, die erste begründet die Möglichkeit, nemlich aus der Rohheit seiner Meinung, Gesetz, Recht und Gerechtigkeit würden gehandhabt, lediglich daß die Bürger leben, einträchtig leben sollen, seyen also nur für's Leben da. Sie ist die, welche Sünde genannt wird; denn

recht, wahrhaft u. s. w., so hätte er nicht nöthig, sich zum Gerechten zu machen, also als der Nicht=Gerechte, Nicht=Gute fängt er an sich diesen Character zu geben. Das gehört zu seiner Würde, daß er sich selbst den Character giebt, daß er der Nicht=Gerechte sich zum Gerechten mache; aber diese Voraussetzung des Begriffs vom Zweck ist nicht eine Voraussetzung des Zwecks, er vielmehr ist 1) ein unmittelbarer, nemlich die Erhaltung der Ordnung, Zucht und Sitte in den äußern Verhältnissen der Menschen zu einander und eines jeden zu ihm selbst. Das Ganze dieser Ordnung ist in jenem äußern Verhältnisse der Staat; seine Mitglieder die Bürger, sind persönliche Subjecte, keine Sachen und ihre Persönlichkeit ist entweder die schon wirkliche, (Erwachsene) oder die vorerst mögliche, (Kinder). Wäre in jenem Ganzen der civitas unter den Einzelnen gar keine Tendenz, zu wollen und zu thun, was nicht das Gesetz ist, keine Tendenz zur Gesetzlosigkeit und Ungerechtigkeit, so würde es keines Gesetzes bedürfen. 1 Tim. 1, 9 u. 10. *εἰδὼς τοῦτο, ὅτι δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται, ἀνόμοις δὲ καὶ ἀνυποτάκτοις* u. s. w. Diesen Zweck haben die Theologen älterer Zeit besonders nach Melanchthons Vorgang als usum legis politicum bezeichnet. Ordnung wie die in einem Volke ist aber bedingt und allein möglich durch Unterordnung und Nebenordnung. Die Coordination im Staat ist aber die gleiche Persönlichkeit aller Einzelnen, jeder ist hier Person, keiner Hund oder Sache. Die Subordination ist die aller Bürger unter das Gesetz, welches in ihrer Mitte für sie eine äußerliche Macht und Gewalt hat, die Obrigkeit. Das Gesetz ist gegeben für alle, für Obrigkeit und Unterthanen, für jene, daß sie das Gesetzwidrige nicht dulde, für diese, daß sie es nicht wollen und thun, und es ist mit Recht usus politicus genannt worden. Paulus spricht dies ausführlich aus: Röm. 13, 1—10. In der Mitte zwischen der selbstständigen Obrigkeit und den selbstständigen Unterthanen, in mitten zwischen der Persönlichkeit

oben und der Persönlichkeit unten sind die Sachen die unselbstständigen. Diese insgesammt verhalten sich nur als Mittel zum Zweck, die Personen sind selbst Zweck. Diese Sachen sind im Besitz der Personen, alles ist res alicujus nicht res sua die homines allein sind sui; das Gesetz, indem es die schützende Macht der Persönlichkeit ist, ist zugleich die die Personen in ihrem Eigenthum vom höchsten bis zum geringsten Gute sichernde Macht. Ihm wird gehorcht im Staate von der Obrigkeit an, auch von den Ungerechten, indem alle zu diesem Gehorsam durch die Vortheile der Ordnung angezogen werden, und dieser Zweck des Gesetzes ist in dem Ganzen näher bestimmt durch die Strafen, die über den Ungehorsam verhängt sind. So der unmittelbare Zweck des Gesetzes und der Mensch auf dem Standpunkte des Vortheils und des Schadens, seiner Selbstliebe bis zur Selbstsucht hin, kennt nur diesen unmittelbaren Zweck des Gesetzes. So niedrig aber steht das Gesetz nicht, daß es bloß als lex politica Werth habe, sondern die Menschen stehen so niedrig und niederträchtig, daß sie keinen höheren Werth anerkennen, als Schutz und Sicherheit. Jener Zweck, den das Gesetz unmittelbar hat, wird 2) ein mittelbarer, indem er sich, den ersten, zu diesem zweiten selbst herabsetzt, negirt, in diesem sich aufhebt; nemlich die erwähnte Ordnung, Zucht und Sitte in den äußerlichen Verhältnissen der Menschen ist selbst eine vorerst äußerliche, geht das Leben, die Lebensgüter, alle Freuden im Leben an; aber sie ist doch Ordnung, Zucht und Sitte und in ihr kann es der Mensch zu etwas weiterem bringen, in ihr ist der Mensch aus der ersten Rohheit heraus, obgleich noch in einer zweiten. Er kann also aus der zweiten Rohheit auch herauskommen, die erste begründet die Möglichkeit, nemlich aus der Rohheit seiner Meinung, Gesetz, Recht und Gerechtigkeit würden gehandhabt, lediglich daß die Bürger leben, einträchtig leben sollen, seyen also nur für's Leben da. Sie ist die, welche Sünde genannt wird; denn

darin ist die Sünde ursprünglich, daß der Mensch irgend etwas höher achtet, als das Gesetz. Aber jene Meinung, jenes Verkehrte in der Gesinnung ist eben das Ungerechte und das Schlechte. Der mittelbare Zweck ist, daß der Mensch zur Erkenntniß dieser seiner Schlechtigkeit und Verkehrtheit komme, und das wird durchs Gesetz veranlaßt namentlich durchs Verbot, aber auch durchs Gebot. Vor der Lüge warnt den Menschen das Gesetz und warnt ihn vor sich selbst, führt ihn so zur Selbsterkenntniß. Röm. 3, 20. διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας. Vrgl. Röm. 11, 11. Der Staat, in welchem Ordnung, Recht und Gerechtigkeit sich zu begründen angefangen haben, legt dann wohl besondere Institute an, die Schulen in allerlei Bestimmungen und Formen. Ihr nächster Zweck ist die sogenannte Civilisation, das liegt noch in der Sphäre des unmittelbaren Zwecks. Dieser wird aber in den mittelbaren gehoben dadurch, daß das Gesetz zu jedem negativ spricht, jeden an seine Schlechtigkeit erinnert. Es kann's einer im Gymnasium, auf der Universität weit bringen und dabei doch ein eitler lüsterner Schuft seyn. Hat er etwa die gelehrtesten Arbeiten dabei geliefert, so ist er ein grundgelehrter Schuft. Das sagt ihm das Gesetz. Jene Anstalten sind also wohl Bildungsmittel, erziehen aber hier noch bloß für das Aeußerliche, das Gesetz ist auch erziehend, indem es ihn zur Selbsterkenntniß bringt, erziehend zur Unabhängigkeit von den Menschen, und zur persönlichen innern Freiheit unter jener äußern, politischen. So wird dann auch in der heiligen Schrift selbst das Gesetz der Pädagog genannt, Gal. 3, 24. ὁ νόμος παιδαγωγός und Melanchthon hat diesen Zweck des Gesetzes usum legis paedagogicum genannt. Er kann kurz so ausgesprochen werden: das Gesetz hat den Zweck und ist Mittel für den Zweck, daß der Mensch zur practischen Selbsterkenntniß komme, bei sonstig großer oder geringer theoretischer Kenntniß. Wie er von Natur oder der natürliche Mensch ist, kann er bereits ein erkennt-

nißreicher sein, viel wissen, aber, was er auch sei, er ist ganz in seiner Natur und natürlichen Weise, wie er geboren worden; indem aber mittelst des Gesetzes der Mensch zur praktischen Selbsterkenntniß gelangt, fängt diese Natürlichkeit an, beseitigt zu werden. Die praktische Selbsterkenntniß wird das Mittel zu einer Palingenesie, durch sie wird er von neuem geboren. Hiermit nun hört der mittelbare Zweck auf, ein mittelbarer zu sein, und wird 3) ein vermittelter Endzweck, *τὸ τέλος τοῦ νόμου*. Zu diesem dritten setzt sich der zweite herab, indem er blos Mittel wird. Eure Anstalten zur Belehrung, Bildung, Cultur mögen vortrefflich seyn, aber sie sind doch nur Mittel, zu diesem letzten Zweck, den das Gesetz hat. Die alten Theologen faßten daher diesen Zweck des Gesetzes wie er, 1) politicus und 2) paedagogicus ist, als den in nondum renatis und diesen Dritten als usum legis in renatis.

Das Gesetz a) veranlaßt in dem, welcher es vernimmt, die Erkenntniß seiner selbst in seinen Gesinnungen, in seinem Wollen und Thun, wie er ist; aber er ist, wie er ist, geneigt überall das, was nur einen relativen Werth hat, als ein solches zu nehmen, dessen Werth ein absoluter sei. Ihn als diesen nennt die Bibel *τὸν ἄνθρωπον σαρκικόν*, I Cor. 3, 2. und ebenso *τὸν ἄνθρωπον ψυχικόν*, I Cor. 2, 14. Von dem, was einen absoluten Werth hat, dergleichen das Gesetz an sich als Moralgesetz und alles durch dasselbe Bestimmbare, jedes Recht, jede Pflicht, jede Tugend, von dem hat er kaum eine Ahnung, geschweige, daß er es erkenne. Das Gesetz jedoch veranlaßt, indem es sich an ihn bringt und er es vernimmt, daß er jenen Werth ahne; indem er sich zu erkennen anfängt, hebt er schon hiermit selbst an, ein anderer zu werden, als er war und wird ein anderer, wenn er diese Selbsterkenntniß in sich aufnimmt und sich selbst dazu bestimmt, daß er ein anderer werde, er wird neu erschaffen, *καινὴ κτίσις* 2 Cor. 5, 17. Der *παλαιὸς ἄνθρωπος* ist verschwunden, er wird ein neuer Mensch,

non aliter se habet, alius omnino fit homo, *καινὸς ἄνθρωπος*, so nennt ihn die H. Schrift, Ephes. 4, 22 u. 24. Col. 3, 9 u. 10. Aber so hat das Gesetz die Bestimmung nicht mehr, Zweck zu sein, so ist es bloß Mittel zum Zweck, Pädagoge indem nemlich jede Selbsterkenntniß beginnt und zur Anwendung kommt, ahnet er den unendlichen Werth, den der nothwendige und allgemeine Inhalt des Gesetzes hat. Die Selbsterkenntniß führt zum Glauben und mit dem beginnenden Glauben hört das Gesetz auf, Zweck zu sein, es wird bloß Mittel und der Mensch mit dem Glauben steht nicht mehr unter dem Gesetz, als dem ihn bloß durch Strafen und Belohnungen leitenden, erziehenden, Gal. 3, 25. *ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως οὐκ ἔτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν*, so wie der Glaube kömmt, stehen wir nicht mehr unter dem Pädagogen, haben wir keinen Schulmeister mehr nöthig. Also für den Gläubigen hat das Gesetz seinen mittelbaren und unmittelbaren Zweck verloren, der Hofmeister wird heimgeschickt, er hat das Seine gethan. Die Exegeten beziehen in jenem Verhältniß das Gesetz, wo es so dem Glauben gegenübergestellt wird, zunächst auf's Mosaische, welches freilich der Apostel zunächst vor Augen hat, aber jedes andere Gesetz ist auch Pädagog.

b) Das Gesetz mit seinem mittelbaren Zweck und in Beziehung darauf, daß es die praktische Selbstkenntniß veranlasse, das ist weg; aber das Gesetz an und für sich ist nicht weg, wie es vorerst einen unmittelbaren Zweck hatte; vielmehr durch seinen mittelbaren Zweck ist es was seinen unmittelbaren Zweck betrifft, wiederhergestellt, so ist es, das durch seinen zweiten Zweck vermittelte, — Endzweck. Nemlich in der Unmittelbarkeit seines Zweckes war es das Gesetz der Furcht, der Hoffnung, in Beziehung auf alles nur relativ Bedeutende, Werthvolle; aber nun als das durch die praktische Selbsterkenntniß vermittelte ist es nicht mehr das Gesetz der Aeußerlichkeit, der Bedingtheit, sondern das Gesetz der Liebe gewurzelt im Glau-

ben, das dem Glauben immanente Gesetz der Liebe. Als dieses ist es keineswegs aufgehoben, sondern erst wahrhaft verwirklicht, das wahre und gewisse Gesetz, von welchem es heißt: es sei das durch Gott, dessen Wesen die Liebe ist, gegebene, I. Joh. 4, 8. *ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν.* Ev. Joh. 13, 34 u. 35. *ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς, ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους. Ἐν τούτῳ γνώσονται πάντες ὅτι ἐμοὶ μαθηταί ἐστε, ἐὰν ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλοις.* Und dann in Beziehung auf den Inhalt des Gesetzes, um deßwillen es das Gesetz der Liebe genannt wird: I. Joh. 4, 18. *φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον.* Die Furcht ist auch nur möglich in Bezug auf relativ werthe Dinge. Aus Absichten bestimmen sich die meisten Handlungen, nicht aus Liebe; ist die Liebe das bewegende Princip geworden, so stehen sie darunter furchtlos. Endlich ist

c) im Endzweck des Gesetzes der unmittelbare Zweck enthalten, aber als aufgehobener, negativer Weise, er bezieht sich auf das Aeußerliche des Menschen. Dieses Aeußerliche ist weg, aber das Gesetz ist noch da; nach seinem Endzweck ist so das Gesetz die Liebe das in einem Reiche, welches seinen Anfang hat durch das Gesetz der Furcht, der Noth und Angst, das Reich der Liebe ist das Reich Gottes, denn Gott ist die Liebe. Es ist jenes Reich nicht das Jüdische, Persische, Römische, Griechische, es ist nicht irgend ein Reich alter oder neuer Zeit, es ist das Reich Gottes in allen diesen Reichen, sie sind nur Provinzen in diesem Reiche, jeder einzelne, jede Familie, jeder Stamm, jeder Volksgenosse vermag ein Bürger im Reiche Gottes zu werden, ohne daß er damit aufhört, Bürger in dem Reiche zu sein, wozu er gehört, er vermag es eben durch jene Selbsterkenntniß, in der das Gesetz aufhört, sein Pädagog zu sein, Joh. 3, 3—6. Jeder, der von neuem geboren wird, kommt ins Reich Gottes. Gal. 3, 26—28. Hier ist kein Jude, kein

Grieche mehr, kein Knecht, kein Freier u. s. w. Alle diese Unterschiede gelten hier nicht, alle sind in diesem Reiche gleich. Jakobus nennt daher dieses Gesetz sehr bedeutsam *νόμος βασιλικός*. Jakob 2, 8..

So wäre das Gesetz nach seinem Zwecke begriffen, den Paulus mit einem Wort Röm. 10, 4. ausspricht: *τὸ τέλος τοῦ νόμου Χριστός (=ἀγάπη) ἐστιν.*

§. 9.

Uebergang zum zweiten Hauptstück.

Er macht sich mittelst Beantwortung folgender Frage: wodurch ist die Bibel, die sie anerkannter Maßen enthält, zu der Lehre berechtigt, daß Gott das Gesetz gegeben, und daß er seinen Endzweck bestimmt hat? Diese Frage wäre sehr kühn, wenn sie jemand vor dem Anfang des achtzehnten Jahrhunderts gethan hätte, denn bis dahin war der Glaube, daß die Bibel Gottes Wort sei, allgemein und wurde nur hin und wieder in früherer Zeit angefochten. Aber vom achtzehnten Jahrhunderte an wurden, besonders von Engländern und Franzosen, Zweifel über Zweifel erhoben, daß in der Bibel Gott selbst spreche. Spricht er wirklich in ihr, ist sie sein Wort, so wäre jene Frage eigentlich die: ist Gott dazu berechtigt, den Menschen sein Gesetz zu lehren? und da zeigt sich gleich in der Frage eine Frechheit und Frivolität. Aber so wie der Glaube, daß die Bibel das Wort Gottes sey, in Anspruch genommen und ein Zweifel über den andern erhoben wird, so geht der Zweifel die Bibel an, und da frägt es sich: ist die Bibel berechtigt zu jener Lehre, und diese Frage ist dann keine Kühnheit mehr. — Jene Frage ist aber ganz besonders veranlaßt und gethan worden seit Entstehung der kritischen Philosophie, seit der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Die Hauptaufgabe war die: welches das Princip des Gesetzes sei, quaenam sit ratio legis? Anerkannt wurden vor dieser Philosophie mit ihr, in ihr und nach ihr,

a) Naturgesetze und deren Nothwendigkeit und Allgemeinheit, wenn auch eine Skepsis dagegen sich regte. Die kritische Philosophie, als Kritik der reinen Vernunft, versucht den Zweifel zu lösen, die Naturgesetze in ihrem Prinzip, in der reinen Vernunft zu begreifen, indem sie die Frage stellt: quaenam sit ratio efficiens et sufficiens legis naturalis? Antwort: die reine Vernunft ist der Grund des Naturgesetzes.

b) Anerkannt wurden gleichfalls wenigstens für die Urtheile der Menschen über das Schöne und Zweckmäßige, Gesetze in ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und die Frage war nach dem Schönen an sich und dem Grunde desselben. Die kritische Philosophie, als Kritik der Urtheilskraft, sucht den Grund des Zweckmäßigen und Schönen in beider Grund und beiderlei Urtheile.

c) Anerkannt wurde gleicher Weise in den Gesinnungen, Entschlüssen und Handlungen der Menschen eine Nothwendigkeit und Allgemeinheit; und Kant in den Grundlagen seiner Metaphysik der Sitten macht den Versuch, sie darzustellen, und die Kritik der practischen Vernunft enthält kritisch transcendental die Beantwortung dieser Fragen.

Das Resultat ist: die Vernunft gibt das Gesetz oder dann: mittelst seiner Vernunft gibt der Mensch sich für sein Denken und Thun selbst das Gesetz. Dieß ist die Autonomie und aus der Vernunft kommen die Gesetze. So treten zwei Sätze einander gegenüber:

α) die Vernunft gibt das Gesetz

β) Gott gibt das Gesetz.

Die Bibel lehrt, daß er das Gesetz gegeben habe. Ist sie zu dieser Lehre berechtigt? In jener Stellung beider Sätze verwandeln sich beide in das Dilemma:

Wenn es wahr ist, daß die Vernunft das Gesetz gibt, so ist es unwahr, daß Gott es gebe, oder ist es wahr, daß er das Gesetz gibt, so ist es unwahr, daß die Vernunft es gebe. Nur

Eines kann wahr seyn! Welches von beiden ist das Wahre? Die kritische Philosophie entscheidet sich für das erste; aber sie sucht doch einen Mittelweg, um mit dem zweiten abzukommen, indem sie nemlich, was der Rationalismus nicht thut, noch einräumt, daß eine Offenbarung Gottes und seines Willens als das Gesetz an die Menschen möglich sei. Dieß einräumend bleibt sie jedoch dabei stehen, daß der Mensch durch seine Vernunft sich das Gesetz gebe, mithin auch, daß der Mensch keiner Offenbarung bedürfe. Das Auskunftsmittel dieser Philosophie ist nun folgendes: der Mensch gibt sich zwar durch seine Vernunft das Gesetz selbst, aber er kann es doch ansehen, als sei es von Gott gegeben. Aber dies Auskunftsmittel ist ein bloßer Nothbehelf; denn: ist es wahr und gar bewiesen, daß das Gesetz von dem Menschen mittelst seiner Vernunft gegeben werde, so muß dieser Wahrheit jede andere Ansicht und Vorstellung weichen, ist das wahr, so muß der Mensch sich der Vorstellung enthalten, als ob es von Gott gegeben sey. Wie ist aber aus jenem Dilemma herauszukommen? Was entscheidet hier? Aus diesem Schwanken kömmt die Wissenschaft bloß durch Reflexion auf die Erkenntniß des Gesetzes, welche ihr bereits geworden ist. Diese Erkenntniß ist es, die uns weiter aus diesem Zweifel führen muß und mittelst deren jene erste Frage sich beantwortet.

1) Das Gesetz ist eine Macht und hat Macht. Vgl. §. 4. Nemlich

a) was machtlos ist, es sei, was es will, Gesetz kann es nicht sein; denn das Gesetz ist bestimmend; das Gesetz vermag etwas, das Machtlose nichts. Das gilt von allen Gesetzen, welche die Menschen sich gegeben haben und die, so lange sie bestanden, auch eine Macht waren; sobald sie machtlos wurden, waren sie kein Gesetz mehr, wie z. B. das Feudalgesetz.

b) Das Princip oder der Grund der Macht kann nicht die Schwäche sein, die Ohnmacht, aus dem, was nicht in sich

selbst stark ist, kann nichts starkes werden. Der Hase erzeugt einen Hasen, keinen Löwen. Ist das Gesetz, wie es ist, nur als Machtgesetz, so kann sein Princip auch nur Macht sein; das gilt ja sogar bei den Gesetzen, die sich die Menschen einander geben, nach irgend einer Verfassung. Es sind die Mitglieder des Vereins, der Societät, die aus ihrer Mitte einzelne wählen, von denen wieder aus ihrer Mitte einzelne gewählt werden, diese werden von den vielen abgeschickt in die Versammlung, wo die Gesetze berathen werden: est potestas legislativa, die Wähler wählen die, welche im Volke einigermaßen Kraft haben, die im census etwas gewisses abgeben, Bettler nimmt man dazu nicht, dienende Mitglieder dürfen gar nicht gewählt werden. So hat in der Kammer das Gesetz eine Macht.

c) Ist dann die Vernunft, von der es heißt, aus ihr stamme das Gesetz, eine Macht? und welche? und hat sie Macht? Sie ist ein Wort, und mit diesem Wort wird bezeichnet ein Gedanke, den einer hat, ein zweiter, ein dritter, mehrere, alle, ein Gedanke, aber weiter nichts, und zwar der mehrerer Menschen; die allgemeine Menschenvernunft, dieß Wort bezeichnet immer nur den Gedanken. Wodurch ist dann die Vernunft, was sie ist: wodurch hat sie das Wort? Durch den Menschen! er ist ratio efficiens rei et vocabuli. Wenn das Gesetz die Vernunft zu seinem Entstehungsgrunde hat, so ist dieses doch nur mittelst des Menschen oder vielmehr er der wirkliche Mensch ist's, der mittelst seiner Vernunft der Urheber des Gesetzes ist. So gibt sich der Mensch das Gesetz selbst, aber das Gesetz, das er sich so gibt, ist Gesetz in einer kleinen oder großen Gemeine, Familie, im Staate, Volke, es ist nicht das, welches als Moralgesetz bezeichnet wird. Das Volk und seine Macht mag noch so groß sein, mag, wie z. B. das französische, dreißig Millionen stark sein, die Gesetze, die jedes Volk hat, gelten nur für das einzelne Volk, z. B. die französischen nur für die Franzosen. Also, daß die Vernunft das gesetzgebende Princip sei, ist nur

eine Phrase, es ist nichts dahinter, die Vernunft ist keine Macht, und hat keine. Es kann nun aber weiter heißen, nicht die Vernunft ists, worin das Gesetz seinen Grund hat, sondern der Mensch gibt sich durch seine Vernunft das Gesetz; dann hat also das Gesetz die Macht, die es ist und hat, durch den Menschen, also er ist der mächtige. Aber der Mensch selbst ist es ja, der erst Macht erhält und hat durch das Gesetz und wenn das Gesetz die Hand von ihm abzöge, ist er der Ohnmächtige. Dieß erläutert sich durch die Legende des Simson. Das Gesetz kann vorgestellt werden als das Hauptharr, durch das der Mensch Macht hat, dann kommt die Buhle, Delila, die kritische Philosophie, der Rationalismus und schneidet das Haupthaar ab, dann hat er keine Macht mehr. Was in dieser Ansicht und der Beurtheilung derselben liegt, ist ausgesprochen durch den Satz: ὁ ἄνθρωπος τὸ μέτρον πάντων. Aber dieß Philosophem hat keine Wahrheit, denn der Mensch selbst steht unter einem Maaße, wodurch er das Maaß ist für die andern Dinge.

2) Vom Gesetze an sich ist die Erkenntniß desselben unzertrennlich, absque cognitione nulla lex, sicut sine lege nulla cognitio. Aber das Gesetz enthält die Erkenntniß

a) bloß ihrer Möglichkeit nach und ist hierin das Naturgesetz. Frägt sich gleich, wodurch ist die Möglichkeit der Erkenntniß im Gesetz? Alle Naturgesetze haben einen Verstand in sich, und es ist der Triumph des Menschen, ihn zu erkennen. Aber das ist nicht der Verstand der Natur, die Natur befolgt ihre Gesetze, ohne sie zu wissen, sie weiß nicht, was sie thut, und was sie thut, ist dem Gesetz gemäß. Nun mag die Natur selbst in ihrem Grunde, Wesen nach allen Seiten betrachtet und erforscht werden. Der Grund der Möglichkeit ist nicht in ihr, kann nicht in ihr erforscht werden, sondern nur die Möglichkeit. Die Kritik der reinen Vernunft deducirt es und seine Erkenntniß aus der reinen Vernunft, hat aber im Hintergrunde die Hypo-

these des Dings an sich, und mit dieser ist sie nahe dabei, auszusprechen, daß die Möglichkeit der Erkenntniß des Naturgesetzes nicht in der Natur gegründet sei.

b) Mit dem Gesetze ist die wirkliche Erkenntniß desselben vereint. Sie ist ihm als wirkliche Erkenntniß immanent, so ist es das Kunstgesetz und die Kunst ist einerseits die natürliche, die Kunst der Natur selbst, ihre Erzeugnisse in der Natur sind die Dinge in ihren schönen und zweckmäßigen Gestalten. So steht das Kunstgesetz noch unter der Kategorie der Möglichkeit der Erkenntniß. Andererseits aber sind jene Werke der Kunst die des Menschen und ist er im Hervorbringen derselben mit Wissen thätig. Ist er auch das Gesetz der Kunst, in oder kraft welcher er jene Erzeugnisse hervorbringt? Es gehören zur Kunst mancherlei Fähigkeiten und deren Uebung, wo sie Fertigkeiten werden; in dieser Uebung stehen sie unter Regeln, und jene Regeln in einer Theorie gewinnt, erarbeitet der Mensch durch Reflexion auf die hervorzubringenden Gegenstände, Farben-, Licht- und Schatten-Gesetze, selbst die Metra und den Reim; aber durch das ist er noch kein Maler oder Dichter. Etwas andres ist das Genie, ohne welches alle jene Theorie und Uebung unnütz ist. Dieser Gesetze Urheber ist er selbst. Im Element der Genialität ist das Gesetz der Kunst enthalten. Der wahre Künstler erkennt dies an, erkennt es als ein Göttliches (θεῖόν τι) in seiner Kunst. Er giebt sich einer Macht hin über ihm.

Endlich c) geht das dem Gesetz immanente wirkliche Erkennen, das Wissen, den Menschen in seiner Persönlichkeit an, und das Gesetz im Verhältniß zu ihm, von dem wirkliche Erkenntniß unzertrennlich ist, ist eben das Moralgesetz. Hat dasselbe, wie die kritische Philosophie meint, zu diesem Princip die Vernunft, so muß diese, da es mit dem Wissen identisch ist, selbst wissende Vernunft seyn. Ist aber die Vernunft das Wissende und spricht sie, führt sie das Wort? Der Mensch ist es, der sie weiß, der sie benennt, ausspricht, also wenn das Gesetz

sie zum Princip haben soll, so ist's wahrhaft, weil des Gesetzes Princip der wissende Mensch ist; der Mensch, der die Gesetze gibt, bohrt die Vernunft an, aber das ewige Wasser (Joh. 4.) fließt nicht daraus.

In der Betrachtung des Moralgesetzes §. 5. und 6. galt es als das Wesen desselben, die beziehungslose Allgemeinheit und die unbedingte Nothwendigkeit beides in einem erkannt und gewußt vom Menschen; das Gesetz wird von den Menschen in dieser Allgemeinheit und Nothwendigkeit gewußt, aber nicht aus ihm; denn seine Allgemeinheit und Nothwendigkeit ist nur beschränkt und seine Nothwendigkeit nur bedingt. Er kann also die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Gesetzes nur abstract denken, sie aber nicht concret wissen, ohne von sich zu abstrahiren. Wäre das Gesetz nicht an und in sich selbst das absolut allgemeine und kategorisch unbedingte, so könntest du gar keine Allgemeinheit und Nothwendigkeit hineinbringen und es gar nicht so denken. Wie kann also das Gesetz aus dir kommen? Gegen jene Lehre hat daher der alte Glaube die Lehre: der Mensch hat Gewissen, worin der Mensch anerkannt wird in einer Macht, die nicht die Macht seines Denkens ist. So ist das Gewissen für die Moral, was das Genie für die Kunst ist.

3) Wie dem Moralgesetz das Wissen, eben so ist ihm das Wollen immanent. Es selbst wird daher bezeichnet als eine Willensmacht, und von ihm ist an sich bei der bestimmten Reflexion auf es der Wille eben so unzertrennlich, wie Verstand und Erkenntniß von ihm unzertrennlich ist. Woher hat denn nun das Gesetz diesen Willen in sich? Die kantische Philosophie sagt: aus der Vernunft als praktischer. Aber wie sie als reine Vernunft ein Gedachtes ist, so auch als praktische. Nicht die praktische Vernunft ist es, deren Wesen der Wille sei, du hast den Willen; also käme es wieder auf den Menschen heraus. Die praktische Vernunft ist des Gesetzes Quelle, es wurde aber damit gemeint, nicht die Vernunft, sondern der Wille des

Menschen ist es. Aber was für ein Held ist denn der Mensch mit seinem Willen? Vgl. §. 7. Die kritische Philosophie kann selbst nicht umhin, eine Radicalmaxime zu statuiren, welche sich bei allen Menschen insinuire, den Hang zum Bösen enthalte, und deren Grund unerforschlich sey. Wir sind allzumal Sünder, sagt Kant ja damit selbst. Wie aber soll nun aus den Menschen, welche solcher Weise allzumal Sünder sind, das Gesetz kommen? So ist's mit dieser ratio legis, quae sit ipsa ratio hominis. Da also der eine Satz: die Vernunft ist Urheber des Gesetzes alles gegen sich hat, was hat der andere Satz: Gott ist Urheber des Gesetzes, für sich?

Bei diesem Satze ist vorausgesetzt der Gedanke, die Idee Gottes verknüpft mit dem Glauben, daß Gott sei, und die biblische Lehre von der göttlichen Gesetzgebung hat diese Voraussetzung, daß der Mensch Gott denke und ihn glaube, das aber ist ein Dogma, und hier weist somit die theologische Moral auf die Dogmatik hin.

ad 1) Das Wesen des Gesetzes ist seine Macht, es selbst ist eine Macht, das Wesen Gottes ist die unendliche, die absolute Macht. ad 2) Das Wesen des Gesetzes ist die ihm, der Macht, immanente Erkenntniß, das Wesen Gottes ist das absolute Wissen, die Allwissenheit. ad 3) Das Wesen des Gesetzes ist als Willensmacht bestimmend für den Willen, das Wesen Gottes ist die Heiligkeit. Indem nun von dem Menschen, wissend oder glaubend, anerkannt wird, daß Gott der allmächtige, allwissende und heilige sei, ist für den Menschen die Frage leicht beantwortet, nach dem Ursprung des Gesetzes. Gott ist der Urheber des Gesetzes.

Die folgende Untersuchung geht eben darauf aus, den Grund des Gesetzes in Gott zu erkennen, und ihn als den Urheber des Gesetzes zu wissen. Von der Oberfläche geht es da weit weg in die Tiefe. Diese Tiefe des Christenthums ist die des Meeres, eine Fülle, denn die räumliche ist leer und

bodenlos. Freilich gebraucht man heut' zu Tage gern das Wort Tiefe, um desto bequemer auf der Oberfläche bleiben zu können und der Forschung auszuweichen; man will keine klare Tiefe haben, der man auf den Grund sieht, trüb soll sie seyn und undurchsichtig. Doch damit ist nichts gethan. Der Taucher, der die Perle des Gesetzes suchet, muß auf den Grund des Meeres (I. Cor. 2, 10. τὰ βάϑη τοῦ Θεοῦ. Von dieser Tiefe heißt es: τὸ πνεῦμα ἐρευνᾷ.) Aber davon wollen die Fische, die auf der Oberfläche schwimmen, nichts wissen. Das schert uns nicht. Wir treten jetzt die Reise an. Wer keine Taucherglocke hat, engbrüstig ist, mag oben bleiben! Denn mit den Worten: Tiefe des Christenthums ist allerdings etwas gesagt, aber wer nicht in die Tiefe eingeht, versteht sie nicht, speist sich und andere mit leeren Worten ab. Die Lehre des Gesetzes muß begriffen werden. Die Frage ist, woher das Gesetz sei, quaenam sit legis origo, und die Frage selbst treibt den Versuch, sie zu beantworten, in die Tiefe hinab.

Zweites Hauptstück.

Vom Ursprung des Gesetzes.

§. 10.

Eintheilung.

Der Begriff von dem Ursprung eines Dinges, einer Sache enthält einen andern, nemlich den des Grundes, inest notioni entis notio rationis sufficientis. Diese Notion des Grundes ist die abstracte, der Begriff des Ursprungs dagegen der concrete. Das Ding steht im Verhältnisse zu dem Grunde in sei-

nem Ursprung als das Begründete. Er ist nicht etwa der Boden, auf dem die Dinge stehen oder liegen, wie die Gebäude auf dem Grundstein, sondern er ist das, woraus das Ding entsteht und er der Grund seiner Entstehung geht in es, das Entstandene ein, bleibt nicht außer ihm, sondern wird in ihm aufgehoben. Das Gesetz aber ist kein Ding, ist keine Sache, sondern es ist die Macht der Dinge und in den Dingen, in den Sachen. Durchs Gesetz unter und in ihnen als durch ihren Grund werden die Dinge neben, mit und aus einander gehalten, es ist die Alles durchdringende Macht. So z. B. das Gesetz der Gravitation, es ist das die Weltkörper aus einander, gegen einander, zu und von einander haltende Element, sie als selbständige in ihrer Abhängigkeit, wie die Sonne, als abhängige in ihrer Selbständigkeit, wie die Planeten, durchdringende; und so wie das Gesetz der Gravitation hier das Gesetz der großen Dinge ist, so ist das Gesetz ebenfalls die Macht der Organisation in ihrer vegetabilen und lebenden Thätigkeit. Aber alle diese Dinge sind Sachen. Wird nach dem Ursprung der Dinge gefragt, so kann dieser wohl genommen werden für die Ursache; denn sie sind Sachen; aber wird nach dem Ursprung des Gesetzes als der Macht der Dinge gefragt, so ist bedenklich, ob auch hier noch von einer Ursache die Rede sein kann. Wenn an die Stelle des Begriffs der Ursache, die Frage nach dem Begriff des Urhebers gebracht wird, so kömmt es darauf an, ob durch den Urheber nicht auch ein ursachlicher Grund angedeutet wird; ist das, so taugt das Wort auch nicht. Das Moralgesetz ist keine Macht der Dinge und über die Dinge, so wenig als es selbst als Gesetz ein Ding ist; denn es geht unmittelbar auf den Willen, wogegen die Sachen alle willenlos sind, und ist somit als das Moralgesetz die Macht über die Personen und der Personen selbst. Dieser Punkt ist §. 9. schon berührt. Ohne das Gesetz ist die Person in ihrer Möglichkeit oder Wirklichkeit machtlos, wenn auch die Individualität der

Person die allerstärkste und der Mensch ein gewaltiger Riese wäre; das Gesetz allein gibt ihm seine Macht. Die physische Schwäche kann die größte sein, und doch ist sie eine Macht, und hat eine Macht durch das ihr immanente Gesetz. Das Kind von wenigen Tagen ist eine mögliche Person und das Gesetz seine Macht. Ein Barbar tritt hervor, wüthend, spießt es an seinen Säbel, — es ist hin; aber jener ist eben darum ein Barbar. Der gebildete Mensch rettet es, wenn es möglich ist, weil das Gesetz aus der Persönlichkeit des Kindes zu ihm spricht. Ja selbst da, wo die Gestalt des Thieres dem Menschen ganz nahe kommt, wie z. B. beim Affen, scheint die mögliche Persönlichkeit da zu sein. Merkwürdig ist hier das Beispiel der Engländer, die einst auf Ceylon jagend einen Orangutang schossen; er entfloh ihnen von Baum zu Baum, bis er sich endlich auf den äußersten Spitzen des letzten festsetzte und von fünf Schüssen getroffen herunterwarf. Da lag er, hielt die Hand auf eine Wunde in der Brust, und den Schmerz, die Wehmuth, ja selbst die scheinbare Verachtung im Blicke des Thieres konnte der Erzähler kaum ertragen. So mächtig ist selbst die Gestalt der Persönlichkeit. Vollends aber wo die Personalität nicht die blos mögliche, sondern die wirkliche ist, in dem Menschen, der das Gesetz kennt, und sich dessen gemäß verhält; da hat das Gesetz und die Person eine Macht, gegen die jede physische Macht eine Schwäche ist. Der wackere Mann kann durch seine Individualität schwach, überwunden werden, durch die Persönlichkeit behält er die Macht. Man denke z. B. an Schillers Don Carlos in der Scene, wo Posa stirbt und Philipp ausruft: „Erde gib mir diesen Todten wieder." Kann nun schon kaum beim Naturgesetz, wenn es seinen Ursprung gilt, nach der Ursache gefragt werden, so kann noch weit weniger beim Moralgesetz nach der Ursache und dem Urheber die Frage seyn. Es geht also hier auf den ganz abstracten Gedanken des Grundes zurück; der

concrete Begriff des Ursprungs enthält den ganz abstracten Gedanken des Grundes, aber der Gedanke und sein Gegenstand steht in Relation zu dem Begründeten, wozu jener der Grund ist, und diese Relation ist doch unter dem Gesetz. Der Ursprung des Gesetzes kann also kein solcher seyn, wo dies Verhältniß statt findet, er kann kein Verhältnißbegriff seyn, wie jener des Gesetzes; der Begriff des Grundes im Begriff des Ursprungs ist daher zur Beantwortung der Frage: woher das Gesetz? unzureichend, weil es ein Verhältnißbegriff ist. Ferner erinnert schon die Frage: woher das Gesetz? an einen Anfang, wer aber kann bei dem, was keinen Anfang hat, bei dem Anfangslosen an Ursprung denken und nach einem Ursprung fragen? Ein Narr könnte höchstens fragen: unde Deus? Mit dem bloßen Anfang ist es also auch nicht gethan. Ohne den Begriff des Anfangs und ohne den des Grundes, hat der Begriff des Ursprungs keinen Inhalt, im Grunde ist nur das Abstracte und Concrete negirt, im Anfang das Temporelle; beides wird in einen Begriff zusammengefaßt, und durch das Wort Princip bezeichnet. Somit wäre die Aufgabe gefaßt, welche zu lösen ist, und es ist schon ein Schritt gethan zur Lösung der Aufgabe, wenn man nur die Aufgabe recht versteht: quid est legis principium? oder populärer im flachen Wasser: worin, womit, wodurch hebt das Gesetz an? woraus und wie nimmt es seinen Anfang?

Mit ihr und ihrer Beantwortung gilt es 1) das Sein des Gesetzes, principium essendi (bei den Scholastikern), oder die Beantwortung der Frage: quid est illud, ex quo sit lex? 2) Es ist das Moralgesetz, nach dessen Princip gefragt wird und zu dessen Wesen das Erkennen und Erkanntwerden desselben gehört. Also jene Hauptfrage ist ferner die nach dem Princip der Erkenntniß des Gesetzes, principium cognoscendi legem. 3) Jenes Princip des Gesetzes und das Princip seiner Erkenntniß aber wird genannt, und der es nennt, verhält sich

nicht wohl als ein blos Schwätzender, sondern es wird zugleich gedacht, und die dritte Frage ist daher nach dem Princip, aus welchem das Princip erkannt werde, est cognitio principii legis, 2) est cognitio principii cognoscendi legem, 3) unde haec cognoscendi principii cognitio originem duxerit.

Auf dieses dritte Moment kommt es hier an:

Die Erkenntniß vom Princip des Gesetzes und seiner Erkenntniß ist nicht zu verwechseln mit diesem Princip und gar mit dem Gesetze selbst. Dazu, daß das Moralgesetz bestimmend werde und sei für den Willen des Menschen, bedarf dieser nur dessen, daß er es wisse, kenne, nicht aber der Erkenntniß des Grundes oder des Princips der Erkenntniß des Grundes. Diese Erkenntniß des Princips u. s. w. geht daher die Praxis nichts an, sondern nur die Theorie. Heißt es z. B. sprüchwörtlich: „thue recht und scheue niemand"; so hat gleichsam das Gesetz selbst gesprochen, aber den Grund des Gesetzes, so wie das Princip desselben braucht der Mensch nicht zu wissen, um darnach zu thun. Wenn dagegen die Wissenschaft vom Moralgesetz gedacht und im Gedanken von ihr unternommen, wenn der Versuch einer Ethik gemacht wird, so ist das Bedürfniß, das Princip des Gesetzes und den Grund dieser Erkenntniß zu erkennen, da; denn der Inhalt jeder Wissenschaft besteht in Erkenntnissen und diese sind der Inhalt der Wissenschaft mittelst bestimmter Sätze; mittelst ihrer werden sie erworben, und die Wissenschaft enthält sie dann auch in gewissen Sätzen, sie ist wissenschaftlich durch Wahrheit und Gewißheit ihres Inhalts, welche alle Meinungen und Hypothesen aus der Wissenschaft ausschließt. Woraus haben denn aber die Erkenntnisse und Sätze der Wissenschaft ihre Wahrheit und Gewißheit? Darauf kann geantwortet werden: aus einem Satze, der die Wahrheit und Gewißheit aller Sätze der Wissenschaft begründet, in dem sie alle ihre Haltung haben. Aber da ist er ja der Grundsatz, hier der Grundsatz, das Princip der Wissenschaft,

der Moral, nicht zu verwechseln mit dem Moralgesetz. Das wird nach allen Seiten erkannt und begriffen, durch die Moral, deren Grundsatz jener ist. Es kann gedacht werden, daß verschiedene Wissenschaften jede einen eigenthümlichen oder ihren Grundsatz habe. So würde z. B. der Grundsatz, das Princip der Physik ein anderer sein, als der der Mathematik, dieser ein anderer als der Grundsatz der Ethik, also nach Verschiedenheit der Wissenschaften sind auch ihre Grundsätze verschieden. Aber der Grundsatz einer und derselben Wissenschaft kann nur ein und derselbe Grundsatz sein, denn so verschieden in der Form und dem Stoff auch die Erkenntnisse sein mögen, welche die Wissenschaft enthält, die Wahrheit und Gewißheit, welche durch alle geht und in jenem Satze enthalten ist, ist die eine und selbe, folglich muß auch ihr Grundsatz einer und derselbe sein. Wenn die Moral, die Dogmatik und andere theologische Doctrinen sehr verschiedene Angaben haben, so ist dies schon verdächtig. Sagt z. B. von Meyer: die Wahrheit des Christenthums ist eine „höhere" und ein Anderer „sie ist eine tiefere", und ein Dritter „sie ist die geoffenbarte", und ein Vierter „nein eine vernünftige", so sind dies verschiedene Angaben für einen Begriff. Wodurch ist sie höher oder tiefer, geoffenbarte oder vernünftige? denn mit Worten läßt sich die Wissenschaft nicht abspeisen. So wie die ersten Versuche einer Ethik gemacht wurden, war auch ein Bedürfniß rege, ein Princip der Ethik zu entdecken, und man machte daher Versuche, ihren Grundsatz zu finden. Mit der Ethik nun ist es, obzwar sie eine Theorie sei, doch mittelbar auf die Praxis abgesehen, es ist nicht blos darum zu thun, gründliche Erkenntnisse von den Gesetzen, Pflichten und Rechten der Menschen zu haben, sondern es ist um die Gesetze, Pflichten und Rechte selbst und um ihre Ausführung im Wollen und Leben zu thun. In der Lehre vom Ursprung des Gesetzes entsteht hiermit die

a. nach dem Begriff des Grundsatzes für die Moral, sodann

b. die nach den Versuchen, welche gemacht wurden und werden, dies Princip zu entdecken, und in ihm, aus ihm, die ganze Wissenschaft hervorzubringen.

Bei der Beantwortung dieser zweiten Frage wird die Untersuchung dialektisch — kritisch. Diese Kritik ist eine Disciplin, in der die, welche sich auf die Wissenschaft der Moral legten, sie entweder zu schaffen suchend, oder sie studirend, in Zucht genommen werden. Der Mensch hat von Natur den Hang, originell zu sein; dieser Hang geht auch in die Wissenschaft und zeigt sich in ihr da besonders, wo der Mensch ihren Grundsatz gefunden zu haben stolz ist. Ein solcher Selbstdünkel zeigt sich in allen diesen Grundsätzen und Versuchen. Die Kritik nimmt sie also in Zucht.

c. die Frage wäre dann nach dem Ursprung des Gesetzes selbst und seiner Erkenntniß. Bei dem Versuche, sie zu beantworten, bliebe dahingestellt, ob es eines Grundsatzes bedürfe für die Erkenntniß des Gesetzes, wobei die Originalität aus dem Spiele bliebe.

d. Daß der Mensch das Gesetz erkenne, dazu muß ihm Veranlassung werden (vergl. §. 8.), und die Religion in ihrer Allgemeinheit mit ihren Belehrungen gibt diese, die christliche Religion durch die Bibel. Die Frage ist daher: Welches ist nun die Lehre der Bibel vom Ursprung des Gesetzes?

§. 11.
Begriff des Grundsatzes.

Um diesen zu begreifen, ist zu unterscheiden

a. das Wesen desselben, welches darin besteht, daß er ein Urtheil ist; dann

b. die Beschaffenheit desselben. Sie besteht darin, daß er dem Begriff der moralischen Wahrheit und Gewißheit nicht

adäquat zu sein vermag. Beides ist nun vorläufig ausgesprochen, jedes von beiden für sich zu beweisen.

ad a. Nicht jeder Satz ist ein Urtheil, sondern nur der, dessen Elemente oder Extreme Begriffe sind; der Satz z. B.: heute ist's warm, hat zu seinen Extremen das Heute und das Warm, heute ist eine Anschauung, warm eine Empfindung. Beide Elemente sind durch: ist mit einander verknüpft, aber mit diesem Satz ist nichts anzufangen, damit lockt man noch keinen Hund von dem Ofen. Anders verhält es sich mit dem Urtheil. Dieses ist entweder ein kategorisches, seine beiden Extreme sind zwei Begriffe, kategorisch mit einander verknüpft, z. B. der Löwe ist ein Thier. Löwe ist Begriff, die Species bezeichnend, Thier ist Begriff, bezeichnend die Gattung; oder das Urtheil ist hypothetisch, z. B. wenn die Sonne in das Zeichen des Widders tritt, wird es in unsern Climaten Frühling. Sonne ist Begriff, Frühling ist auch Begriff, und der Satz hypothetisch bezeichnet ein Causalverhältniß, jenes ist also die Ursache, dieses die Wirkung; oder endlich das Urtheil ist disjunctiv, d. h. das eine seiner beiden Extreme besteht selbst wieder aus zwei Elementen und jedes derselben ist dem andern entgegengesetzt, wie z. B. das Urtheil: das Leben ist ein entweder- vernünftiges oder vernunftloses. Der Grundsatz einer Wissenschaft muß ein Urtheil sein, ein hypothetisches kann er nicht sein; denn das hat zur Bedingung etwas anderes außer ihm, und ist also in diesem andern begründet. Eben so wenig kann er ein disjunktives sein: denn bei jener Disjunktion ist das Wahre ebenso disjunktiv gehalten, und die Gewißheit ausgeschlossen. Also ist erforderlich ein kategorisches und die Natur des Grundsatzes würde sein, daß derselbe ein kategorisches Urtheil ist. Da stehen wir ja noch bei Kants kategorischem Imperativ. Zwei Begriffe, ohne durch einander oder durch einen dritten bedingt und ohne durch einander disjungirt zu sein, sind durch die Copula mit einander verknüpft. Löwe ist

Thier. Wie entsteht nun diese Verknüpfung und woher kömmt sie? welches ist der Grund der Copula, warum urtheilt und muß der Mensch beim Löwen so urtheilen vom Löwen? Wenn der eine Begriff den andern schon in sich hat, dann verknüpft sich, falls der andere aus ihm gesetzt wird, der andere mit ihm durch den einen, dann ist das Urtheil ein analytisches, ein identisches. So z. B. das Urtheil: das Dreieck ist eine dreiseitige Figur. Aber das analytische Urtheil kann für die Wissenschaft nichts helfen, und Fichte mit seiner analytischen Logik uns nicht von der Stelle bringen. Wo nicht der eine von beiden Begriffen den andern enthält, schon vor der Analysis mit ihm verknüpft, ist das Urtheil ein synthetisches, und die Frage ist, da der Grundsatz ein Urtheil und zwar ein kategorisches sein muß, und kein analytisches Urtheil sein kann: kann er ein synthetisches sein? Wird z. B. gesagt: der Stein ist ein Körper, so ist analytisch geurtheilt; denn der Stein hat den Körper in sich. So: alle Steine sind Körper in der Kategorie der Quantität. Sagt man hingegen: der Körper ist ein Stein, so ist synthetisch geurtheilt; denn das Prädicat wird zum Subject hinzugethan, das es nicht enthält. Das zeigt sich besonders bei der Kategorie der Quantität: alle Körper sind Steine, quod non! Der Grundsatz muß also ein synthetisches Urtheil sein. Die synthetischen Urtheile sind entweder empirische, Erfahrungsurtheile, oder rationelle, die Erfahrung bedingende. Kant nennt jene Urtheile a posteriori, diese, die reinen, die Vernunfturtheile, a priori. Die Frage der kritischen Philosophie ist hier: wie sind a priori synthetische Urtheile möglich? und die Frage nach dem Princip der Ethik ist die nach den a priori synthetischen Urtheilen.

Der Grundsatz der Ethik geht die Erkenntniß von ihrem Gegenstande an, für diese wird der Grundsatz gesucht; aber ihr Gegenstand ist das Gesetz und so geht der Grundsatz der Ethik mittelbar das Gesetz selbst an, und zwar dasselbe als das sich

von sich unterscheidende. In diesem Unterschiede ist ein Inbegriff von Gesetzen. Die Erkenntnisse, die der Inhalt der Ethik sind, haben diese Gesetze zu Gegenständen, sind aber durch Urtheile bedingt, sprechen sich in Urtheilen aus; der ihre Wahrheit und Gewißheit begründende Satz würde also der Grundsatz, das Princip der Ethik sein. Für seinen Begriff wäre demnach zu reflectiren auf das Gesetz im Unterschiede von ihm selbst. Es ist das Gesetz für den Willen und geht also die Person an. Aber die Person in ihrer Selbständigkeit steht einerseits im Verhältniß zu den unselbständigen Dingen oder Sachen, andererseits in dem zu ihr selbst, und das Gesetz im Unterschiede von sich betrifft einerseits jenes, andererseits dieses Verhältniß. Das Verhältniß auf der einen Seite bestimmt sich in und mit dem Begriff des Rechtes an ihnen, Sachenrecht; auf der andern Seite durch den des Rechts der Person an ihr selbst. Auf beide geht das Gesetz, und die Erkenntniß des Gesetzes in Ansehung beider ist eine verschiedene; wie das Gesetz das eine und andere Verhältniß begründet, so meint man, ein Urtheil begründe auch die Erkenntniß und dieses Urtheil sei das Grundurtheil. Der Grundsatz a. bezeichne das Recht der Person an der Sache, wie sie ihr eigen ist, und von ihr selbst gesondert, gleichviel auf welche Weise die Person sich angeeignet habe, etwa durch Occupation, Contract u. s. w. Mit b. sei bezeichnet das Recht der Person an ihr selbst und somit das Recht an ihrem Leibe, Leben u. s. w. Das Gesetz nun

ad a. ist etwa ausgesprochen in dem Urtheil: „du sollst nicht stehlen.“ Das Gesetz

ad b. in dem: „du sollst nicht lügen, verläumden, schmähen, die Ehre abschneiden.“ Beide Urtheile haben ihre Wahrheit in einem dritten,

c. in dem: „du sollst nicht.“ Das dritte Urtheil spricht die Pflicht aus, in Ansehung des Rechts der Person an der

Sache, andrerseits an ihr selbst. Unter c sind also die Urtheile a und b subsumirt, diese beiden sind unter sich coordinirt, aber dem dritten subordinirt. Diese Pflicht c nun ist entweder eine solche, in Ansehung derer ein Zwang stattfindet gegen jeden, der ein Recht an der Person oder Sache verletzen möchte, so wäre c die Zwangspflicht. Ihr gegenüber steht d, eben die Pflicht, in welcher der Zwang negirt ist, die zwangslose, freie Pflicht. Beide Pflichten einander coordinirt wären die positiven Bestimmungen des Gesetzes, verglichen mit den beiden Rechten a und b als den negativen Bestimmungen. Hier in der Zwangspflicht würde es z. B. vom Schuldner heißen: „bezahle deine Schuld", thut er dies nicht, so wird er gezwungen. Von der andern Seite unter d, wo die Pflicht freie ist, wird sie ebenso positiv sein, wie unter c, aber unter c findet eine Zwangspflicht statt, nicht unter d, weil sie die freie ist. Für den Reichen heißt es z. B.: „sei wohlthätig"; aber der Arme hat kein Recht, ihre Erfüllung zu fordern, er kann nicht Anspruch machen auf die Wohlthätigkeit (bei Kant c und d Rechtspflicht und Tugendpflicht). Der Erkenntniß nun von beiderlei Pflichten, welche durch die beiden sich coordinirten c und d bedingt ist, e sind c und d subordinirt als einer Erkenntniß der Nothwendigkeit, welche sowohl im Zwange unter c, als auch in der freien unter d die Nothwendigkeit des Willens ist, mithin eine mit der Freiheit vereinigte, die Freiheit in sich habende Nothwendigkeit. Dieser freien Nothwendigkeit ist gegenüber f, die unfreie Nothwendigkeit; sie ist die natürliche Nothwendigkeit, in ihr ist das Gesetz nicht den Willen bestimmend, wie unter e, sondern bestimmend die Natur, ihre Kräfte, ihre Gewalten, das Naturgesetz. Die Erkenntniß der Pflicht unter e ist bestimmt durch die Erkenntniß des Moralgesetzes; die Erkenntniß von dem natürlich Nothwendigen ist bestimmt durch die Erkenntniß des Naturgesetzes. Beide sind wieder unter g subordinirt und das ist die Spitze hier,

nämlich die Erkenntniß des Grundes sowohl der moralischen als der natürlichen Nothwendigkeit, mithin auch die Erkenntniß vom Grunde der Erkenntniß des Moral- und Naturgesetzes.

$$\begin{array}{c} g \\ \wedge \\ e - f \\ \wedge \\ c - d \\ \wedge \\ a - b \end{array}$$

Wenn diese sich in einem Urtheil fände oder geben ließe, würde es das Princip sein, der Grundsatz. Auf die Frage also nach dem Princip der Ethik wäre aus dem Wesen des Grundsatzes zu antworten: der Grundsatz der Ethik ist ein synthetisches Urtheil, dem alle und jede synthetischen Urtheile in dieser Wissenschaft subordinirt sind und welches keinem andern Urtheil subordinirt ist. So wäre also der Grundsatz das Principalgesetz, das Princip: propositio princeps est propositio, quae praeest omnibus propositionibus in doctrina ethices obviis, et quae nulli subest. —

ad b. Der Grundsatz wird

1) wohl genannt und ist in dieser Benennung sehr geläufig der oberste, der höchste Satz, quasi propositio princeps sit propositio suprema im Unterschied von den unteren und untersten. In dieser Benennung also ist der Grund als das Höchste vorgestellt. Dagegen bemerkt schon Schelling: der Grund sei ja nicht das Oberste, sondern das Unterste, nicht das Höchste, sondern das Tiefste, und es daher allerdings abgeschmackt, wenigstens unphilosophisch, mit Jacobi von obersten Gründen zu sprechen; weil die Sache aus ihrem Grunde hervorgeht und selbst das Obere ist. Indessen die an einem Princip der Ethik festhalten, können sich dadurch gegen Schelling helfen, daß sie für den Grundsatz den Hauptsatz annehmen. Dafür spricht auch die Natur in ihren Zeugungen; der Kopf setzt sich zuerst im Ei an. Von Grundsätzen der Men-

schen im Verkehr, der Politik u. s. w. kann verständiger Weise die Rede sein, sogar von einem Grundsatz, den sich irgend einer in Ansehung seiner Wissenschaft gemacht hat, z. B. von dem Grundsatz, Theologie zu studiren in Ansehung des Brauchbaren im Examen oder von dem, in Ansehung des Wahren sich auf die Wissenschaft einzulassen; hier kann jeder Verständige Grundsätze haben, sogar der Brodtheologe. Der Gedanke aber eines Grundsatzes, welchen nicht der Mensch mit einer Wissenschaft und in ihr, welchen vielmehr die Wissenschaft habe, und der ihr höchster Grundsatz sei, ist ein sich innerlich widersprechender. Dennoch wird für die Moral an ihrer Spitze ein solcher Satz verlangt. Die Frage nach dem Princip der Moral hat zu ihrer Quelle

2) eine Meinung von sehr alten Zeiten her; aus der Meinung entspringt die Forderung, die Wissenschaft müsse einen Grundsatz haben. Meinungen haben zwar an sich keinen Werth und können sehr leicht beseitigt werden; aber jene Meinung von einem Grundsatz der Moral ist eine in sich selbst achtungswürdige und darum zu beachten, ihr Ursprung nämlich ist die Moralität der Menschen, deren Meinung sie ist; denn der Rohe wird nicht nach einem Grundsatz der Moral fragen, aber der Moralische. Wie entsteht nun aus der Moralität jene Meinung? In Ansehung seiner Pflichten, wie er sie anzuerkennen und zu vollziehen hat, desgleichen auch in Ansehung der Rechte, auf die er für sich Anspruch macht, ist der moralische Mensch durchaus nicht gleichgültig; ob das, was er für seine Pflicht hält, wahrhaft seine Pflicht sei oder nicht, ob er darin nicht überredet, getäuscht werde, das liegt ihm am Herzen. Erwirbt er sich sonstige Fähigkeiten und Fertigkeiten, so sind die Uebungen, die von ihm angestellt werden, nicht voraus schon ein Wissen von ihrer Nothwendigkeit, aber so beschaffen, daß eine Gewißheit ihrer Nothwendigkeit erfordert wird. Aber dieser Art Fertigkeiten ist die Moralität nicht, sie ist nicht me-

chanisch erwerblich, nicht auf eine äußerliche Weise, wozu nur Aufmerksamkeit gehört, in der Moralität ist ein durchgreifendes Erkennen, ein Ueberzeugtseyn von der Pflicht nöthig. Hier also will der Mensch, wenn er aus der Rohheit heraus ist, seiner Sache schon im Voraus ganz gewiß sein, und will er, daß das, was er zu unternehmen hat, das an und für sich Wahre sei. Die Moral als Wissenschaft nun hat die Bestimmung, in Ansehung der Pflicht und des Rechts das Wahre und Gewisse bestimmt darzustellen, woraus? aus einem Princip. Die Meinung führt also auf die Annahme eines höchsten Princips und bestimmt sich durch Vergleichung des moralisch Wahren und Gewissen mit dem mathematisch Wahren und Gewissen folgendermaßen näher: die mathematische Wahrheit ist eine bewiesene und als bewiesene apodiktisch 2+2=4; aber dem Menschen in seiner Moralität gilt das moralisch Wahre und Gewisse wenigstens eben so viel als das mathematisch Wahre, er will, daß seine Ethik eine eben so sichere Wissenschaft sei als seine Mathematik. Nun wird aber im gemeinen Bewußtsein folgender Unterschied gemacht: das moralisch Gewisse ist das Gewisse im niedrigeren, das mathematisch Gewisse das Gewisse im höheren und höchsten Grade. So kommt die Aeußerung; dieses oder jenes ist nur moralisch gewiß, als stünde die moralische Wahrheit unter der mathematischen. Wenn ein Mensch die Handlungen eines andern und in ihnen die Gesinnungen und Absichten des andern zu beurtheilen hat, so findet jenes Wort seine Anwendung. So im Privatgespräch, so auch vor Gericht in Ansehung des Richters selbst; ob die anderen, die Vergehungen begingen, ganz frei und selbstständig sich verhalten oder influirt wurden; und wenn sie sich frei verhielten, in welchem Grade verhielten sie sich frei, und wie weit influirte das Natürliche, wiefern ist ihnen das Verbrechen zuzuschreiben, wiefern die Strafe zu erkennen? Darüber kommt der Richter nur zur moralischen Gewißheit. Aber in Ansehung

seiner Pflichten, wie sie ihm obliegen, sowie seiner Rechte vermag der Mensch zu einer der mathematischen ganz gleichen Gewißheit zu kommen, und da ist die Forderung an die Moral, daß sie dieselbe apodiktische Gewißheit erlange. Aber dieses ist und bleibt Meinung, denn

3) das Princip der Moral, ein Grundsatz ist kein bloßer Satz; jeder Satz als solcher ist ein unmittelbarer, z. E. es regnet, so ist der Satz ein kategorischer, aber kein Urtheil, er kann ein hypothetischer werden, wenn's regnet, wird's naß; er bleibt aber immer noch ein Satz und ist kein Urtheil: Geht's über das Unmittelbare hinaus, und soll der hypothetische Satz doch ein Satz bleiben, so geht's ins Absurde hinein: die alte Logik sagte scherzhaft: „wenn der Stock im Winkel steht, so regnet's", Hegel: „wenn meine Nachbarin waschen will, so regnet's", — das argumentum a baculo ad angulum. Der Satz kann auch ein disjunktiver sein, aber ist auch so weiter nichts als ein Satz, z. B. „morgen regnet es entweder, oder nicht." Der Satz, welcher Grundsatz sein und heißen soll, ist nach oben ein Urtheil, und so ein mittelbarer, ob als kategorischer, hypothetischer oder disjunctiver; nämlich Eines ist's, woraus das Urtheil wird, ein anderes ist, mittelst dessen das Urtheil wird, und das dritte ist das Urtheil selbst, das mittelst des einen aus dem andern wird, und so ist es mittelbar. Aber die Elemente des Urtheils sind Begriffe, und das die Begriffe verknüpfende ist das Denken. Der Löwe ist ein Thier. Die Copula ist die denkende, verknüpfende Macht. Aus dem, was gar kein Denken, was gar kein Moment des Begriffs wäre, kann das Urtheil nicht kommen. Jenes an sich muß schon die Elamente für's Urtheil in sich enthalten, selbst schon ein Urtheil sein, woraus das andere wird. Das Urtheil kann nur aus dem Urtheil kommen, und jenes andere, mittelst dessen es aus dem Urtheil kommt, kann auch nur ein Urtheil sein; aber so ist ja in dem einen Urtheil der Schlußsatz der, woraus das Urtheil

kommt, und sind zwei Sätze, die propositio major und propositio minor, und das Urtheil entsteht aus einem Schluß. Jedes mittelbare Urtheil ist daher ein Schluß, zwei Prämissen bedingen sein Werden und Sein, Ober- und Untersatz ist ein mittelbares Urtheil, also hat jeder zu seiner Voraussetzung zwei Schlüsse, die zwei Schlüsse wieder zwei, also vier, und so kann das ins Unendliche fort entwickelt werden (vergl. Hegel's Logik). — Der Grundsatz der Moral, ist die Meinung, müßte ein oberster sein, propositio suprema oder maxima. Aber er kann nur die conclusio, oder eine der Propositionen sein. Wo aber ist die propositio maxima? Das Gesetz wird und ist Maxime; aber doch ist unter Maxime, wie oben gezeigt worden (vgl. §. 7.), kein Obersatz, oder oberster Satz zu verstehen. Sobald das eingesehen ist, daß das Princip der Moral kein Urtheil sein könne, weil jedes Urtheil ein mittelbares ist, wird die, wenn auch noch so edle Meinung aufgegeben, daß die Moral einen Grundsatz haben müsse. Das Princip ist damit nicht aufgegeben, sondern nur, daß das Princip ein Satz sein soll. Syllogistisch rationell wird allerdings in der Moral verfahren werden, für ihr Princip aber nicht. In der Moral ist z. B. die propositio major: jede dem Menschen wider seinen Willen angethane Verletzung ist ein Unrecht; die propositio minor: jeder Diebstahl ist eine solche Verletzung; und die conclusio: der Diebstahl ist ein Unrecht. Dieser Schluß kann nur dienen, um die Wahrheit des Gesetzes, „du sollst nicht stehlen", zu begreifen. Aber die Moral, die diesen Schluß etwa braucht, hat den Obersatz und den Untersatz zu beweisen; indem gefragt wird: ist jede dem Menschen zugefügte Verletzung ein Unrecht? Der Satz ist nicht ohne Exception wahr, er hat seine Ausnahme, und kann bezweifelt werden; ein Volk führt Krieg, fällt in das Land des andern ein, legt Contribution auf; das ist eine Verletzung wider den Willen des Verletzten; ist es aber auch Unrecht? Das kann bezweifelt werden! — Ebenso der

Satz: jeder Diebstahl ist ein Unrecht; der blutarme Mann, welcher ein Brod stiehlt, bezweifelt das und begreift es nicht. Hier geht es in die Casuistik. Also wie die propositio major einen Schluß fordert, ebenso ist es in der Syllogistik der Moral. Aber das Princip, aus dem die Wahrheit aller Sätze gewußt werde, muß ohne Syllogistik, ohne unendliche Prämissen beweisbar sein. Also das Resultat: dem Begriff der Wahrheit und Gewißheit, welche das Gesetz hat in allen seinen Bestimmungen, ist der Gedanke eines Grundsatzes nicht adäquat. Allerdings ist es merkwürdig, daß gerade für die Moral ein Grundsatz gesucht werde, und nicht auch für die Physik, die Historie, die Philologie u. s. w. Dies kommt aus dem Interesse des Menschen an der Moralität, an der ihm mehr liegt, als an der Physik, Historie und Philologie. Die Ethik wird gern verglichen mit der Mathematik, warum macht sie es nicht wie diese? Ist denn aber an der Spitze der Mathematik ein Princip? In ihr sind Axiome, sie beginnt aber mit Nichts und kommt doch zu etwas und zwar zu sehr viel. Sie fängt mit Nichts an, d. i. ein Punkt, die Negation des Raumes. Warum hebt die Ethik nicht auch mit Nichts an, um zu etwas zu kommen? Warum soll hier mit etwas angefangen werden, woraus die übrigen Sätze abzuleiten sind? Darin, daß mit Etwas angefangen werden muß, ist das Interesse an der Moral etwas stoffartiges, aber die Moral ist über allen Stoff hinaus in ihrer Freiheit. Die Meinung, die Moral müsse einen Grundsatz haben, war bei den Alten und ist noch bei den Neueren beliebt. Seit Dannäus bestrebte man sich besonders, ein Princip der Ethik zu entdecken. So stellten sich nach und nach die verschiedensten Versuche heraus, welche in einer besonderen Vorlesung entwickelt und behandelt worden (vergl. Daub's Vorlesungen Band 3. S. 345.) und hier einzuschalten sind.

§. 12.

Der Ursprung des Gesetzes selbst.

Wir fangen mit dem Resultat des vorigen Paragraphen an und mit einem Satze, welcher der Ausgangspunct der dort geführten Untersuchung war, aber kein Grundsatz sein soll, sondern ein Einleitungssatz. Das Gesetz ist einerseits die Macht in den Dingen und über sie, andererseits in den denkenden Subjekten, in den Personen und über diese und zwar als mit Nothwendigkeit bestimmend das Verhältniß, sowohl der Dinge, als der Personen zu einander. Auf dies Verhältniß kommt es hier zuerst an, und auf das Gesetz, als die es mit Nothwendigkeit bestimmende Macht. In den Dingen und Personen kann sich eine Macht sehr wirksam erweisen, ohne daß sie Gesetz sei: für eine Flotte z. B. ist ein Orcan eine gewaltig wirksame, aber nicht bestimmende, nothwendige Macht. Ebenso die Kälte bei Napoleons Feldzug in Rußland, ein Heuschreckenschwarm u. s. w. Jenes Verhältniß nun 1., als das der Dinge zu einander, ist entweder a) ein solches, worin sie als die Glieder des Verhältnisses unselbständige sind, oder b) ein solches, worin das eine Glied ein selbständiges, das andere ein unselbständiges ist, oder c) ein solches, in welchem beide Glieder selbständige sind.

ad a) Die unselbständigen Glieder sind:

α) bloße Formen und zwar quantitative, quanta; eins als quantum, verhält sich zum andern als quantum, z. B. die Zahl 3 verhält sich zur Zahl 5, jede als quantum und jede ebendarum als unselbständiges. In der Zahl 8 sind beide Glieder aufgehoben, ebenso auch bei der geometrischen Figur.

β) Jene unselbständigen Glieder können eben so sein qualitative, Eigenschaften, Qualitäten der Formen, der Dinge und doch verhalten sich diese Eigenschaften zu einander auf eine unselbständige Weise. So sind Flüssiges und Festes Quali-

täten und stehen beide in einem Verhältnisse zu einander, in welchem beide unselbständige sind. Das Ding wäre z. B. der Diamant; bringe man ihn in einen Focus, er wird sich bewegen und bald als Duft, Kohlenstoffgas flüssig davongehen. Ebenso die Metalle, die Steine. Bestimmter bei den Farben, die gegen einander unselbständig sind. Wenn Goethe selbständige Farben nennt, so ist das nur im Verhältniß zu gewissen Farben zu verstehen, wie z. B. schwarz und weiß wohl gegen grau selbständig genannt werden kann, für sich aber nicht. Zwei Farben heben sich auf in der dritten; alle gehen zuletzt ins Grau über, das so selbständig ist, wie der Nebel. Das ist ein mit Nothwendigkeit vom Naturgesetz bestimmtes. Als das Gesetz in der Arithmetik und Geometrie ist es entdeckt, schwieriger ist es, das der Beschaffenheit zn finden. Die Newtonsche Optik ist ein Beweis für die Schwierigkeit dieses Punctes, wie der Streit gegen Goethes Farbenlehre. So auch die Meteorologie; die Dinge in diesen Verhältnissen sind als unselbständige zugleich die unbeständigen und eben darum und darin sind sie Erscheinungen.

ad b) Ist das eine Glied des Verhältnisses ein selbständiges, das andere ein unselbständiges, so sind beide keine bloße Dinge mehr und keine Eigenschaften, sondern beide sind Körper. Wo z. B. die Farbe Körper ist, da ist sie Pigment. Das Verhältniß selbst ist vordersamst zu fassen als ein solches, in welchem der selbständige Körper den unselbständigen enthält und dieser durch ihn allein gehalten, fundirt, basirt wird. Dies führt weiter dahin, daß der unselbständige sich von dem selbständigen nicht trennen kann, ohne daß er als unselbständiger zu Grunde gehe, der selbständige ist daher der Beständige und der unselbständige der, welcher in jenem und durch ihn nur vorübergehend Bestand hat, der Unbeständige. Es kann zum Versuche kommen, daß der selbständige den unselbständigen von sich reiße, trenne, aber zur wirklichen Trennung kann es doch

nicht kommen, sondern nur dahin, daß der Selbständige ihn wieder an sich reißt, das ist hier ein Gesetz, ein Nothwendiges. Ein solch selbständiger Körper ist z. B. die Erde, mit ihren Feuer speienden Bergen. Geräth so ein Patron in Proceß, so geht's los; Rauch, Wasser, Feuer, Steine, Schlamm u. s. w., wirft er aus, von sich weg, es muß aber zurück. Der Mensch erfindet dafür den Mörser, erhält das Eisen aus der Erde und das Pulver aus ihr. Daraus wird die Ladung, die in die Höhe geht; aber herunter muß sie wieder, wenn sie gestiegen ist. Aus der bloßen Erscheinung also sind wir hier heraus und in der Wirklichkeit. Das Gesetz ist hier das von Galiläi entdeckte des Falles. So bedeutend daher das von Pythagoras entdeckte Gesetz ist in Ansehung der Qualität, das von Galiläi entdeckte ist bedeutender.

ad c) Beide Glieder sind selbständig gegen einander und als Dinge gleicher Weise Körper. Die Selbständigkeit eines jeden von beiden zeigt sich in seiner Selbstbewegung und diese Bewegung ist zuerst eine Bewegung um sich herum, die Achsen drehende, andererseits eine Bewegung um den andern Körper herum, zu welchem er als selbständiger sich verhält, als Umschwung, Umlauf. So ist der eine Körper Planet, der andere Fixstern, besonders in der vermutheten Selbstbewegung der Sonne und in deren Umlauf in einem höheren Systeme. In diesem Verhältnisse kann auch keiner der beiden Körper von dem andern hinweg. Das hat keine Gefahr, daß die Erde in die Sonne falle, oder der Mond auf die Erde. Der Mond aber bewegt sich nicht um sich und ist insofern näher dem Stein verwandt. Er ist gegen die Erde minder selbständig, ja er verhält sich zu ihr, wie ein Scholar zum Magister. Jenes Verhältniß der selbständigen Weltkörper zu einander, ist mit Nothwendigkeit bestimmt und die diese Körper bestimmende Macht heißt vorzugsweise das Weltgesetz. In dieser Bewegung nun ist, verglichen mit der Bewegung des unselbständigen Körpers, wenig-

stens der Schein der Freiheit. Das Gesetz also, als jene die Körper bestimmende Macht kann das himmlische heißen, bei dem aber der neutestamentliche Himmel vergessen werden muß. In den Dingen und ihrem Verhältnisse ist das äußerste und höchste das selbständige der Himmelskörper, und Kepler, der Entdecker des Gesetzes der Himmelskörper, steht weit über den andern Naturforschern, noch weit höher als Galiläi.

2) Das Verhältniß der denkenden Subjecte zu einander. Schon die Pflanzen und die Thiere sind in Wahrheit keine Sachen, sondern lebende Subjekte. Die Subjectivität hat aber die Sächlichkeit hinter sich, und wenn jene als Sachen vorgestellt werden, so ist es nur in Bezug auf den Menschen, der Gebrauch von ihnen macht. Weil lebende Subjekte nicht Sachen, sind Pflanzen und Thiere selbständig und ist also hier schon der Gedanke des Unselbständigen abgewiesen, hier kommt kein Verhältniß unselbständiger Glieder vor; die Pflanze ist wohl unselbständig gegen das Thier, das sie verzehrt, an sich und für sich ist sie selbständig; so weiter das Schaf, die Antilope, ist unselbständig gegen den Wolf, den Tiger, aber an und für sich selbständig. Im reißenden Thiere beweist sich seine Selbständigkeit durch die Kraft der Nerven, Muskeln und Stimme. Vollends nun verhalten die denkenden Subjecte, die Menschen, sich zu einander als selbständige. In diesem Verhältnisse kann wohl die Macht des einen sehr groß sein und zerstörend wirken auf und gegen die andere, ohne daß sie die mit Nothwendigkeit diese bestimmende Macht sei. Wie ein Orcan über Länder dahinfährt, Bäume und Städte verheert, so kann Alexander durch die Gefilde hinwüthen; aber muß er? ist diese Macht Gesetz? Nur der anmaßende Eroberer möchte das behaupten. Mit der Macht, die das Gesetz ist, hat es eine andere Bewandtniß. Das zu betrachtende Verhältniß der denkenden Subjekte ist ein dreifaches, nemlich es sind hier entweder

a) die beiden Glieder des Verhältnisses, das eine ein nur

der Möglichkeit nach, das andere ein der Wirklichkeit nach selbständiges; oder

b) sie sind beide wirklich selbständige, jedoch das eine nicht gegen das andere, sondern das eine gegen das andere unselbständige, das andere gegen das andere selbständige, das eine aber gegen die selbständigen und unselbständig lebenden Dinge selbstständig. Oder

c) beide Glieder sind reciprok gegen einander selbständig und behaupten sich auch in ihrem Verhältnisse gegen einander.

ad a) Das Kind, ἔμβρυον, in utero matris und es als Säugling auf der Mutter Schoos, im Laufwagen, am Gängelbande ist nur der Möglichkeit nach selbständig gegen die Mutter, welche gegen es das wirklich selbständige ist. Das Kind ist nicht das Unselbständige, sonst würde es nie selbständig werden, wie z. B. die Puppe, die das Unselbständige ist; das Kind ist aber keine Puppe, weil an sich selbständig und daher unsterblich. Dies Verhältniß der beiden Glieder ist ein absolut allgemeines und nothwendiges. Das Gesetz mit Bezug auf dieses Verhältniß, kann das Gesetz der Kindschaft heißen, es ist das göttliche Gesetz. Das Verhältniß dauert durchs Leben.

ad b) Unselbständig gegen den einen ist keiner, aber er wird es oder kann es werden, und ist er es geworden, so ist das Verhältniß des einen zum andern das des Sklaven zu seinem Herrn. Wie wird er es, wie kann er es werden? In dreifacher Weise: entweder, indem er als der der Möglichkeit nach selbständige dem andern hingegeben, verkauft wird, wie das Kind der Negermutter, oder indem einer dem andern sich selbst verkauft, oder wenn er besiegt wird von einem andern, wenn z. B. in Kriegen die besiegten Feinde gefesselt davongeführt werden. Auf diese Weise entsteht ein Verhältniß, das gesetzlich bestimmt wird, das Gesetz der Knechtschaft und Herrschaft dominium, servitus, aber das Gesetz hat eine nur scheinbare Nothwendigkeit, nicht wie das der Kindschaft ad a) eine wirkliche.

Das ganze Verhältniß, während das der Kinder und Eltern ein unvergängliches ist, ist das vergängliche. Zwar haben die Sclaven keine Selbstständigkeit gegen ihre Herrn, sondern gegen die unselbständigen Dinge, gegen die Sachen, und nur so haben sie einen Werth für den Herrn, daß sie für ihn arbeiten. In ihren Arbeiten, die sie nur an Dingen verrichten, beweisen sie ihre Selbständigkeit; der Garten, die Rosse u. s. w., ja selbst die Kinder des Herrn stehen unter ihrem Gebote. Auf der tiefsten Stufe sittlicher Entwickelung des Menschen hat jenes Verhältniß eine Nothwendigkeit und aus ihr kömmt es, daß die Alten, selbst die griechischen Philosophen, die Sclaverei anerkannten und als etwas ansahen, das so sein müsse. So selbst noch im Mittelalter als Feudalrecht. Leichter ist es zu sagen: die Sclaverei und das Feudalrecht hätten nie sein sollen, als zu erkennen, warum sie vorübergehend sein mußten. Glaubst du, daß Gott die Welt regiert? Wie konnte also doch die Sclaverei bestehen? — Endlich

ad c) Die wirklichen selbständigen Glieder des Verhältnisses sind die in einer Gesellschaft, welche nach einem Gesetze des Rechts und der Freiheit geordnet, also auf die Stufe der Entwickelung gekommen ist, wo jedes gegen das andere selbständig ist. Es ist das Verhältniß des Bürgers im Staate, wo sie wirklich selbständig sind, sind sie weder Knechte noch Diener des andern. So das Verhältniß der einen bürgerlichen Gesellschaft gegen die andere; ebenso das der Völker gegen einander. Die Individuen des einen Volkes sind wirklich selbständig gegen die des andern. Sobald ein Volk die Selbständigkeit des andern verletzt, oder nur zu verletzen droht, so ist der Krieg da und das von Rechtswegen. Die dies Verhältniß bestimmende Macht ist das Civilgesetz, Gesetz der Völker für einander, im öffentlichen, im Völkerrecht und dergleichen. Nur innerhalb des Gesetzes nach dem dreifachen Verhältniß, dessen bestimmende Macht es ist, vermag der Mensch selbstän-

vom Realen und der Begriff des für sich Seins ist der der Idealität. Das Subject sich immanent und hiermit selbständig hat ein Sein für sich; aber das Sein ist identisch mit dem Denken, ist das Denken selbst, das Subject also ist nicht das Lebende, sondern vielmehr das Denkende. Das denkende Subject existirt gar nicht für das Lebende, geschweige für das Leblose; Du für Dich und jedes Ich für ein Du, jedes Du für ein Ich, das Du aber ist ebensowohl ein Ich, ist nicht verschieden von dem Ich, da jedes Du wieder ein Ich ist, das ist eine wahrhafte Existenz. „Für das Thier existirt der Geist nicht, außer in der Gestalt des Menschen.“ Das Thier hat eine Ahnung des Geistes, des für-sich-Seins, wenn es einen Menschen erblickt, daher die Scheu vieler Thiere vor ihm. Stirbt der Mutter das Kind in den ersten Tagen nach seiner Geburt, wo sie dasselbe gleichsam nur als eine Realität sich gegenüber hatte, so ist der Schmerz nicht anhaltend, geht auch nicht so tief; stirbt es aber nach einigen Jahren, wo es zu sprechen, wo es für sich zu sein, ideell zu sein anfängt, so ist der Mutter Schmerz größer. Durch den logischen Begriff der Realität ist der ethische Begriff der Selbständigkeit äußerlich bestimmt, angehend das Sein für andere; durch den der Idealität innerlich und ganz wesentlich, angehend das für sich Sein, womit alles Ethische anhebt. Aber wird auch nur das Denken genannt, als das für sich Sein, so ist die Vernunft in sich selbst beachtet. Das Denken ist das Wesen der Vernunft, wie das Wachsthum das Wesentliche der Natur ist; aber eben das Denken ist an sich mit dem Wollen identisch, wird es also genannt, so hat es auch schon die Beziehung auf den Willen. Das Gesetz also als die das Verhältniß der denkenden Subjecte bestimmende Macht ist das Moralgesetz.

Anmerkung zu β und α. Hält sich der denkende Mensch auf der Stufe des animalischen Lebens, also auf der eines Verhältnisses der Dinge und Subjecte, in dem sie eins für das

andere sind und wo keins für sich ist, so hat für ihn das Ideelle und die Idealität keinen Werth und keine Bedeutung. Realitäten will und sucht er allenthalben, und wird ihm das Ideelle genannt, oder die Idee, so sagt er: das sind ja doch nur Einbildungen und Worte, geht mir damit, ich halte mich an's Reale. So macht er's, wenn er für's Leben seine ganze Zeit aufwendet, wie der Bauer. Viel ist's, wenn er noch einen Sonntag hat und der Pfarrer nicht auch auf der Kanzel von dem äußerlichen Leben und dem Acker schwazt, ihn vor den Propyläen der ewigen Wahrheit stehen lassend. Schlimmer aber ist's, wenn auch der Gelehrte so spricht und nur mit Realem, z. B. Naturwissenschaftlichem zu thun haben will. Der Theologe muß sich an's Ideelle halten, und doch giebt's viele, die auch da nur das Reale suchen, z. B. Sprachen, Schriften, Alterthümer, Historie, lauter Realitäten; der Selbstdünkel muß dann oft das Ideale ersetzen. Das ist heutzutage vielfach die Tendenz, und zu verwundern ist, daß wir hier noch drei und zwanzig sind und aushalten. Realien sind zwar so gut für uns unentbehrlich, als unsere Individualität, aber es ist doch das untergeordnete Bedürfniß. Die beiden logischen Begriffe der Realität und Idealität halten sich und sind enthalten rein und allein in der Region des Denkens, aber der Mensch, wie er insgemein ist, verlangt die Gegenstände dieser Begriffe in der Region des Sinnes zu fassen und zu haben, er will das Reale und auch das Ideale schauen, und nicht blos denken. Das Schauen aber ist die Function des Sinnes, gleichviel mittelst welches Sinnenorgans, freilich ist das Hören kein Sehen, aber ein Schauen, schauen will der Mensch, was für ihn reell, was für ihn ideell sein soll. Der Sinn aber ist im Allgemeinen ein zweifacher, der Sinn für das Nebeneinander, für das Räumliche, — äußerer Sinn, dann der Sinn für das Auseinander und Nacheinander, der Sinn für das Zeitliche, innerer Sinn. Jeder von beiden ist von dem andern verschieden

wie Raum und Zeit auch von einander verschieden sind, allein zugleich ist in dieser Verschiedenheit jedes dieser beiden unzertrennlich; diese Bemerkung führt weiter. Der Sinn 1) in der Subordination seiner des innern unter sich den äußern Sinn, ist der natürliche Sinn, der Sinn für das Natürliche; 2) eben er in der Unterordnung seiner des äußern unter sich den innern ist der historische Sinn; jener, der natürliche ist der anschauende und zuschauende, dieser, der historische ist blos der nachschauende. Für den Menschen in seinem natürlichen Sinn ist das Gegenwärtige, das Reale, das Präsente, für den Römer z. B. die Tiber, ihre Brücken u. s. w. Auf einer Tiberbrücke stand einst Horatius Cocles; das schaut er nicht an, er schaut ihm blos nach. Es muß nun eben nicht, damit das Reale als Präsentes anerkannt werde, dieses ein unmittelbar Präsentes sein, präsent ist es doch; eine lebendige Schilderung kann z. B. dem Deutschen die Peterskirche in den natürlichen Sinn bringen. Dort ist Reminiscenz, hier bei dem mittelbar Präsenten der Sinn als Phantasie, als Einbildungskraft thätig. Das Geschichtliche hingegen ist das weder unmittelbar noch mittelbar Gegenwärtige, es ist ein Vergangenes. Die Natur ist überall und immerdar, die Geschichte ist nirgend und nie (fuit), sie ist gewesen. Aber so hat ja das Geschichtliche als ein Gewesenes keine Realität. Es sucht also der Mensch, um das Ideelle im Sinnlichen zu haben, das Geschichtliche, die Historie. Natur und Geschichte sind daher für ihn, der, wenn er den Sinn nicht braucht, nichts anzufangen weiß, die beiden Angeln, worauf er all' sein Thun bewegt, in denen er die Wahrheit aller Wissenschaft sucht. Daher kommt's in unserer Zeit, daß der Natur und der Wissenschaft von ihr gegenüber in allem auf's Historische gedrungen wird, was nicht unmittelbar oder mittelbar präsent ist, das Ideale muß also für ihn vorkommen als ein Historisches, sonst ist gar nichts für ihn. Naturrecht? — ja; Vernunftrecht? — niemals; historisches

Recht läßt man gelten und zwar ab ovo; Naturreligion und geschichtliche aus Quellen sind am beliebtesten, — in diesem, was war und nicht ist, wird das Princip des Glaubens gesucht. So lange der Mensch auf diesem Standpunkte mitten in der Sphäre des Sinnes sich hält und nur durch ihn befriedigt wird, werden ihm die logischen Begriffe der Realität und Idealität, welche Theses sind, sich selbst setzende und gesetzte, positive, sie werden ihm Hypothesen, und so entstehen ihm zwei Systeme, deren jedes an seiner Spitze eine Hypothese hat, das eine der Realismus (Natur), das andere der Idealismus (Historisches). Damit ist er aus der wahrhaften Idealität heraus; beide sind einander gegenüber, nämlich das Reale hat kein Dasein für sich, sondern nur als eines für anderes, ob es ein präsentes ist oder nicht, seine Präsenz ist nur eine erscheinende Wirklichkeit, Wahrheit ist keine da. Freilich die Sonne existirt für die Erde, aber sie weiß nichts davon; die Erde ist für die Pflanze, diese für das Thier, Erde, Pflanze und Thier existiren, aber bewußtloser Weise; so aber ist es blos Erscheinung, denn die Wahrheit ist nicht ohne Bewußtsein. Es ist also im Realen eine Wirklichkeit ohne Wahrheit und Gewißheit, da kein Wissen darin ist; die Sonne hat die Gewißheit nicht, daß sie wirkt. Beim Thiere hebt es sich einigermaßen heraus, aber die Gewißheit des Thieres ist nur die der Empfindung, des Gefühls. Die ganze Realität ist also ohne Gewißheit und Wahrheit. Dem Idealen geht es nicht besser, auch wenn es in die Historie gestellt wird, das für sich Sein ist zwar ein Ideelles, aber hat keine Wirklichkeit, es ist vorüber; sobald große Helden und Geister historisch werden, sind sie nicht mehr. Daher ist schon das dem animalischen Menschen nichts. Darin eben, daß das Ideelle als solches, wenn es dem Reellen entgegengesetzt wird, keine Wirklichkeit hat, hat es seinen Grund, daß der Mensch von dem Idealen so schlecht spricht. Wenn nun, indem die Ansichten der Men-

schen entweder realistisch oder idealistisch mit Inbegriff der rationalistischen sind, die Frage ist nach dem Gesetz der Natur, sowie nach dem Moralgesetz und seinem Princip, so folgt, da beide Systeme auseinander gehalten und fixirt sind, daß auch das Gesetz ideal und real sei, so daß es nicht blos different, sondern auch divers sei. Das Diverse muß aber verschiedene Principien haben. Hier kann nicht mehr nach einem Princip beider gefragt werden. Das Differente kann nur eines haben. So ist zwischen dem Affen und dem Faulthier eine große Differenz, aber keine Diversität; fragt man nach dem Ursprung des Affen- und des Faulthiergeschlechts, so kann das Princip nur eines sein. Aber der Mensch und der Affe, — hier ist keine bloße Differenz, sondern der Mensch ist ein durchaus anderes; also wenn nach dem Princip des Menschen und Affen gefragt wird, so sind zwei Principien nöthig. Das Diverse setzt also einen ursprünglichen Dualismus voraus, in diesem stehen das realistische und idealistische System, die Naturkunde und Geschichtskunde durch den natürlichen, und historischen Sinn außer einander fixirt, und dieser Dualismus ist der immer noch selbst unter den Gelehrten unserer Zeit obwaltende. Was auch unsere Philosophen, z. B. Göschel im Monismus des Gedankens, dagegen gethan haben, die Leute sind immer noch festgerannt; alles findet noch keinen Anklang, denn klingen muß es, um geprüft zu werden. Alle schematisch dargestellten Grundsätze der Moral (vrgl. Band 3.) gehören einem von beiden Principien an; die materialistischen sind insgesammt reale und berühren mehr oder weniger den Sinn. Ein Princip kann eine Ausnahme zu machen scheinen, das praktisch theologische; aber es ist ein eben so reales und materielles Princip, wie die andern, es ist das Princip, daß der Wille Gottes die bestimmende Macht, in dem Menschen und durch den Menschen die unerforschlich wirksame Macht sei, für wen existirt da der Mensch? für Gott den Herrn, er der eine ist da für ein ande-

res, das ist ja das Reelle. Der Mensch ist hier unselbständig real, er existirt für Jehova. So denken Juden, — so auch Christen. Die formalen Principien, insbesondere das Kantische, gehören in die ideelle Sphäre, und die Kantische Philosophie erklärt sich selbst für einen transcendentalen Idealismus; hier hat er seine Bestimmung für ihn selbst und nicht für einen andern, der Mensch ist blos für sich. Aber wie die beiden Systeme Realismus und Idealismus, so sind auch die Principien außer einander, das dualistische ist noch da, die Einheit noch herzustellen. Ganz wohl kann es heißen, daß die Erkenntniß vom Ursprung des Gesetzes unmöglich sei, wenn jener Unterschied fixirt bleibt. Nun so geben wir die Frage auf und bekümmern uns weiter nicht darum. Diese Rede wäre ganz verständig, wenn nur nicht die Untersuchung das Moralgesetz beträfe, sondern ein anderes, wie etwa das der Digestion, der Verdauung, deren Beantwortung dem, welcher eine gute Verdauung hat, unnöthig ist. Aber das Moralgesetz geht den Menschen in seiner Persönlichkeit und Freiheit an mit Bezug auf seine Pflichten und Rechte, und woher sie kommen, ob von den Pfaffen, oder aus der Wahrheit. Seine Freiheit zwingt den Menschen zur Frage, sonst kann er in seiner Persönlichkeit kein freier Mensch sein.

§. 13.

Die Erkenntniß des Ursprungs, den das Gesetz hat.

Geschlossen wird nicht so: weil das Gesetz und sein Ursprung nicht erkannt werden könne, falls der Unterschied zwischen ihm als Natur- und zwischen ihm als Moralgesetz fixirt bleibt, so darf oder soll dieser Unterschied fixirt bleiben. Gegen solchen Schluß ist die letzte Bemerkung im vorigen Paragraphen gerichtet. Geschlossen wird umgekehrt: weil der besagte Unterschied zwar im Gesetze begründet ist, aber das, daß er fixirt werde und bleibe, nicht im Gesetze gegründet, so kann

dies fixirt werden und bleiben abgethan werden, nicht damit es zum Princip des Gesetzes komme, sondern weil der Unterschied nicht im Gesetz sich gründet und weil durch Reflexion auf das Gesetz sich zeigt, daß der Unterschied ein vom Menschen willkührlich gemachter und fixirter sei.

Der Mensch, so wie er zu Verstande kömmt, ist der in der Sphäre des Sinnes Verständige und Denkende. Sein Sinn aber ist

a. der natürliche. Das Reale im natürlichen Sinn wird von dem Menschen gedacht als Mittel zum Zweck. Mittel und Zweck sind Verstandesbegriffe, sein Denken ist so eine Reflexion auf die Dinge in ihrem Verhältniß zu einander, wie sie Mittel und Zweck sind. Das Selbständige nämlich, wie es ein Dasein hat für andere und ein Reales ist, wird logisch gedacht als Mittel, das andere als Zweck. Diese Gedanken sind Vorstellungen und der Mensch als der im natürlichen Sinne denkende ist der vorstellende. Das Denken des Verständigen also in dieser Sphäre des natürlichen Sinnes ist nicht cogitare qua tale, sondern cogitare qua imaginari, und dann ebendasselbe als opinari. Dies näher so: die Sonne wird vorgestellt als Mittel für das Pflanzenreich, sie ist da, damit das Pflanzenreich existire, das Pflanzenreich wird vorgestellt als Mittel für das Thierreich als Zweck. So die Thiere für die Menschen, aber der Mensch wieder das Mittel rückwärts für die Erde. So geht es in's Unendliche fort und so muß es der verständige Mensch nehmen als natürliches und im natürlichen Sinn. Nun hieß es: der Realismus, der die Wirklichkeit ist, oder sie zu haben scheint, ermangelt der Wahrheit; so ist er doch der Realismus für sich, und das erkennt der Mensch an. Es ist jedoch nicht blos der Mangel an Wahrheit, wenn ihm das Ideale entgegentritt, sondern in ihm selbst ist ein Widerspruch, es thut sich Unwahrheit in ihm auf, eben darin und so, daß das Reale als Natürliches fixirt und vorgestellt

andere sind und wo keins für sich ist, so hat für ihn das Ideelle und die Idealität keinen Werth und keine Bedeutung. Realitäten will und sucht er allenthalben, und wird ihm das Ideelle genannt, oder die Idee, so sagt er: das sind ja doch nur Einbildungen und Worte, geht mir damit, ich halte mich an's Reale. So macht er's, wenn er für's Leben seine ganze Zeit aufwendet, wie der Bauer. Viel ist's, wenn er noch einen Sonntag hat und der Pfarrer nicht auch auf der Kanzel von dem äußerlichen Leben und dem Acker schwazt, ihn vor den Propyläen der ewigen Wahrheit stehen lassend. Schlimmer aber ist's, wenn auch der Gelehrte so spricht und nur mit Realem, z. B. Naturwissenschaftlichem zu thun haben will. Der Theologe muß sich an's Ideelle halten, und doch giebt's viele, die auch da nur das Reale suchen, z. B. Sprachen, Schriften, Alterthümer, Historie, lauter Realitäten; der Selbstdünkel muß dann oft das Ideale ersetzen. Das ist heutzutage vielfach die Tendenz, und zu verwundern ist, daß wir hier noch drei und zwanzig sind und aushalten. Realien sind zwar so gut für uns unentbehrlich, als unsere Individualität, aber es ist doch das untergeordnete Bedürfniß. Die beiden logischen Begriffe der Realität und Idealität halten sich und sind enthalten rein und allein in der Region des Denkens, aber der Mensch, wie er insgemein ist, verlangt die Gegenstände dieser Begriffe in der Region des Sinnes zu fassen und zu haben, er will das Reale und auch das Ideale schauen, und nicht blos denken. Das Schauen aber ist die Function des Sinnes, gleichviel mittelst welches Sinnenorgans, freilich ist das Hören kein Sehen, aber ein Schauen, schauen will der Mensch, was für ihn reell, was für ihn ideell sein soll. Der Sinn aber ist im Allgemeinen ein zweifacher, der Sinn für das Nebeneinander, für das Räumliche, — äußerer Sinn, dann der Sinn für das Auseinander und Nacheinander, der Sinn für das Zeitliche, innerer Sinn. Jeder von beiden ist von dem andern verschieden

wie Raum und Zeit auch von einander verschieden sind, allein zugleich ist in dieser Verschiedenheit jedes dieser beiden unzertrennlich; diese Bemerkung führt weiter. Der Sinn 1) in der Subordination seiner des innern unter sich den äußern Sinn, ist der natürliche Sinn, der Sinn für das Natürliche; 2) eben er in der Unterordnung seiner des äußern unter sich den innern ist der historische Sinn; jener, der natürliche ist der anschauende und zuschauende, dieser, der historische ist blos der nachschauende. Für den Menschen in seinem natürlichen Sinn ist das Gegenwärtige, das Reale, das Präsente, für den Römer z. B. die Tiber, ihre Brücken u. s. w. Auf einer Tiberbrücke stand einst Horatius Cocles; das schaut er nicht an, er schaut ihm blos nach. Es muß nun eben nicht, damit das Reale als Präsentes anerkannt werde, dieses ein unmittelbar Präsentes sein, präsent ist es doch; eine lebendige Schilderung kann z. B. dem Deutschen die Peterskirche in den natürlichen Sinn bringen. Dort ist Reminiscenz, hier bei dem mittelbar Präsenten der Sinn als Phantasie, als Einbildungskraft thätig. Das Geschichtliche hingegen ist das weder unmittelbar noch mittelbar Gegenwärtige, es ist ein Vergangenes. Die Natur ist überall und immerdar, die Geschichte ist nirgend und nie (fuit), sie ist gewesen. Aber so hat ja das Geschichtliche als ein Gewesenes keine Realität. Es sucht also der Mensch, um das Ideelle im Sinnlichen zu haben, das Geschichtliche, die Historie. Natur und Geschichte sind daher für ihn, der, wenn er den Sinn nicht braucht, nichts anzufangen weiß, die beiden Angeln, worauf er all' sein Thun bewegt, in denen er die Wahrheit aller Wissenschaft sucht. Daher kommt's in unserer Zeit, daß der Natur und der Wissenschaft von ihr gegenüber in allem auf's Historische gedrungen wird, was nicht unmittelbar oder mittelbar präsent ist, das Ideale muß also für ihn vorkommen als ein Historisches, sonst ist gar nichts für ihn. Naturrecht? — ja; Vernunftrecht? — niemals; historisches

Recht läßt man gelten und zwar ab ovo; Naturreligion und geschichtliche aus Quellen sind am beliebtesten, — in diesem, was war und nicht ist, wird das Princip des Glaubens gesucht. So lange der Mensch auf diesem Standpunkte mitten in der Sphäre des Sinnes sich hält und nur durch ihn befriedigt wird, werden ihm die logischen Begriffe der Realität und Idealität; welche Theses sind, sich selbst setzende und gesetzte, positive, sie werden ihm Hypothesen, und so entstehen ihm zwei Systeme, deren jedes an seiner Spitze eine Hypothese hat, das eine der Realismus (Natur), das andere der Idealismus (Historisches). Damit ist er aus der wahrhaften Idealität heraus; beide sind einander gegenüber, nämlich das Reale hat kein Dasein für sich, sondern nur als eines für anderes, ob es ein präsentes ist oder nicht, seine Präsenz ist nur eine erscheinende Wirklichkeit, Wahrheit ist keine da. Freilich die Sonne existirt für die Erde, aber sie weiß nichts davon; die Erde ist für die Pflanze, diese für das Thier, Erde, Pflanze und Thier existiren, aber bewußtloser Weise; so aber ist es blos Erscheinung, denn die Wahrheit ist nicht ohne Bewußtsein. Es ist also im Realen eine Wirklichkeit ohne Wahrheit und Gewißheit, da kein Wissen darin ist; die Sonne hat die Gewißheit nicht, daß sie wirkt. Beim Thiere hebt es sich einigermaßen heraus, aber die Gewißheit des Thieres ist nur die der Empfindung, des Gefühls. Die ganze Realität ist also ohne Gewißheit und Wahrheit. Dem Idealen geht es nicht besser, auch wenn es in die Historie gestellt wird, das für sich Sein ist zwar ein Ideelles, aber hat keine Wirklichkeit, es ist vorüber; sobald große Helden und Geister historisch werden, sind sie nicht mehr. Daher ist schon das dem animalischen Menschen nichts. Darin eben, daß das Ideelle als solches, wenn es dem Reellen entgegengesetzt wird, keine Wirklichkeit hat, hat es seinen Grund, daß der Mensch von dem Idealen so schlecht spricht. Wenn nun, indem die Ansichten der Men-

schen entweder realistisch oder idealistisch mit Inbegriff der rationalistischen sind, die Frage ist nach dem Gesetz der Natur, sowie nach dem Moralgesetz und seinem Princip, so folgt, da beide Systeme auseinander gehalten und fixirt sind, daß auch das Gesetz ideal und real sei, so daß es nicht blos different, sondern auch divers sei. Das Diverse muß aber verschiedene Principien haben. Hier kann nicht mehr nach einem Princip beider gefragt werden. Das Differente kann nur eines haben. So ist zwischen dem Affen und dem Faulthier eine große Differenz, aber keine Diversität; fragt man nach dem Ursprung des Affen- und des Faulthiergeschlechts, so kann das Princip nur eines sein. Aber der Mensch und der Affe, — hier ist keine bloße Differenz, sondern der Mensch ist ein durchaus anderes; also wenn nach dem Princip des Menschen und Affen gefragt wird, so sind zwei Principien nöthig. Das Diverse setzt also einen ursprünglichen Dualismus voraus, in diesem stehen das realistische und idealistische System, die Naturkunde und Geschichtskunde durch den natürlichen, und historischen Sinn außer einander fixirt, und dieser Dualismus ist der immer noch selbst unter den Gelehrten unserer Zeit obwaltende. Was auch unsere Philosophen, z. B. Göschel im Monismus des Gedankens, dagegen gethan haben, die Leute sind immer noch festgerannt; alles findet noch keinen Anklang, denn klingen muß es, um geprüft zu werden. Alle schematisch dargestellten Grundsätze der Moral (vrgl. Band 3.) gehören einem von beiden Principien an; die materialistischen sind insgesammt reale und berühren mehr oder weniger den Sinn. Ein Princip kann eine Ausnahme zu machen scheinen, das praktisch theologische; aber es ist ein eben so reales und materielles Princip, wie die andern, es ist das Princip, daß der Wille Gottes die bestimmende Macht, in dem Menschen und durch den Menschen die unerforschlich wirksame Macht sei, für wen existirt da der Mensch? für Gott den Herrn, er der eine ist da für ein ande-

res, das ist ja das Reelle. Der Mensch ist hier unselbständig real, er existirt für Jehova. So denken Juden, — so auch Christen. Die formalen Principien, insbesondere das Kantische, gehören in die ideelle Sphäre, und die Kantische Philosophie erklärt sich selbst für einen transcendentalen Idealismus; hier hat er seine Bestimmung für ihn selbst und nicht für einen andern, der Mensch ist blos für sich. Aber wie die beiden Systeme Realismus und Idealismus, so sind auch die Principien außer einander, das dualistische ist noch da, die Einheit noch herzustellen. Ganz wohl kann es heißen, daß die Erkenntniß vom Ursprung des Gesetzes unmöglich sei, wenn jener Unterschied fixirt bleibt. Nun so geben wir die Frage auf und bekümmern uns weiter nicht darum. Diese Rede wäre ganz verständig, wenn nur nicht die Untersuchung das Moralgesetz beträfe, sondern ein anderes, wie etwa das der Digestion, der Verdauung, deren Beantwortung dem, welcher eine gute Verdauung hat, unnöthig ist. Aber das Moralgesetz geht den Menschen in seiner Persönlichkeit und Freiheit an mit Bezug auf seine Pflichten und Rechte, und woher sie kommen, ob von den Pfaffen, oder aus der Wahrheit. Seine Freiheit zwingt den Menschen zur Frage, sonst kann er in seiner Persönlichkeit kein freier Mensch sein.

§. 13.

Die Erkenntniß des Ursprungs, den das Gesetz hat.

Geschlossen wird nicht so: weil das Gesetz und sein Ursprung nicht erkannt werden könne, falls der Unterschied zwischen ihm als Natur- und zwischen ihm als Moralgesetz fixirt bleibt, so darf oder soll dieser Unterschied fixirt bleiben. Gegen solchen Schluß ist die letzte Bemerkung im vorigen Paragraphen gerichtet. Geschlossen wird umgekehrt: weil der besagte Unterschied zwar im Gesetze begründet ist, aber das, daß er fixirt werde und bleibe, nicht im Gesetze gegründet, so kann

dies fixirt werden und bleiben abgethan werden, nicht damit es zum Princip des Gesetzes komme, sondern weil der Unterschied nicht im Gesetz sich gründet und weil durch Reflexion auf das Gesetz sich zeigt, daß der Unterschied ein vom Menschen willkührlich gemachter und fixirter sei.

Der Mensch, so wie er zu Verstande kömmt, ist der in der Sphäre des Sinnes Verständige und Denkende. Sein Sinn aber ist

a. der natürliche. Das Reale im natürlichen Sinn wird von dem Menschen gedacht als Mittel zum Zweck. Mittel und Zweck sind Verstandesbegriffe, sein Denken ist so eine Reflexion auf die Dinge in ihrem Verhältniß zu einander, wie sie Mittel und Zweck sind. Das Selbständige nämlich, wie es ein Dasein hat für andere und ein Reales ist, wird logisch gedacht als Mittel, das andere als Zweck. Diese Gedanken sind Vorstellungen und der Mensch als der im natürlichen Sinne denkende ist der vorstellende. Das Denken des Verständigen also in dieser Sphäre des natürlichen Sinnes ist nicht cogitare qua tale, sondern cogitare qua imaginari, und dann ebendasselbe als opinari. Dies näher so: die Sonne wird vorgestellt als Mittel für das Pflanzenreich, sie ist da, damit das Pflanzenreich existire, das Pflanzenreich wird vorgestellt als Mittel für das Thierreich als Zweck. So die Thiere für die Menschen, aber der Mensch wieder das Mittel rückwärts für die Erde. So geht es in's Unendliche fort und so muß es der verständige Mensch nehmen als natürliches und im natürlichen Sinn. Nun hieß es: der Realismus, der die Wirklichkeit ist, oder sie zu haben scheint, ermangelt der Wahrheit; so ist er doch der Realismus für sich, und das erkennt der Mensch an. Es ist jedoch nicht blos der Mangel an Wahrheit, wenn ihm das Ideale entgegentritt, sondern in ihm selbst ist ein Widerspruch, es thut sich Unwahrheit in ihm auf, eben darin und so, daß das Reale als Natürliches fixirt und vorgestellt

wird als Mittel zum Zweck. Der Widerspruch nämlich ist der, daß das Mittel nicht Mittel, sondern Zweck ist. Als Mittel blos enthielte es keinen Widerspruch, so sind z. B. alle Instrumente nur Mittel, keines ist Zweck; aber das eine und selbe als Mittel und Zweck enthält den Widerspruch. Die Sonne ist Mittel für die Erde als den Zweck; ist die Sonne nur Mittel für die Erde? in einem höheren Systeme ist sie Zweck. Das Mittel ist das, was keinen Bestand hat, es ist das Negative, ein Nein; der Zweck das, was einen Bestand hat, ein Positives, um deswillen das Mittel gebraucht wird, ein Ja. Aber ein Nein und Ja in ein demselben ist ein Widerspruch. Wird und bleibt der Unterschied zwischen dem Natur- und Moralgesetz fixirt, so ist und bleibt der natürliche Mensch im Verstehen und Denken im Widerspruch; das Fixirtsein muß also aufgehoben werden. Der Mensch selbst aber ist, wie in der Sphäre des natürlichen Sinnes, ebenso

b. der in der Sphäre des historischen Sinnes, der denkende, verständige. In dieser Sphäre nimmt er das Ideale, da sein Denken hier eben auch nur ein Vorstellen, ein Meinen ist, für das Geschichtliche, und ist sein Gedanke als dessen, was geschehen, der historische Gedanke, die historische Vorstellung. Die Vorstellung von dem hier ist eine Vorstellung in der Sphäre des natürlichen Seins, ebenso die Vorstellung von dem dort; die Vorstellung von dem Jetzt ist eine Vorstellung des historischen, vom Jetzigen als Heute, verschieden vom Jetzt als Gestern, und vom Jetzt als Morgen. Oeffnet das Kind seine Augen und zwar mit Bewußtsein, so wird es das hier und da sich vorstellen, so hat es eine Vorstellung vom Raum, aber von heute und gestern, von der Zeit hat es keine Vorstellung. Hier also ist das Ideale des Begriffes in die Vorstellung des Zeitlichen herabgezogen. Aber das Selbständige als das Ideale hat ein Sein für sich selbst, nicht blos für andere. Dieses für sich Sein des Selbständigen wird von dem Menschen, wie er

im historischen Sinne der verständige ist, als Zweck genommen, für welches ein anderes Mittel sei. Das andere, welches als Mittel sich verhält, kann zunächst das Natürliche sein und heißen, das hingegen, wofür es das Natürliche ist, das Geschichtliche. Dann aber ist das vorstellende Subject ein zwischen dem Natürlichen und Historischen schwebendes. So z. B. wenn der für sich ist, und sich für sich als solchen denkt, reflectirt er etwa auf seinen Kopf und wenn er dann spricht, zu mir verhält sich mein Kopf mit seinem Gehirn als Mittel, und das Ich ist das für sich Seiende, Zweck. Aber das Denken in dieser Sphäre des historischen Sinnes geht weiter dahin, ein Denken dessen, was für sich ist, als des Zwecks, und ein Denken dessen, was gleichfalls für sich ist, als des Mittels zu diesem Zweck zu sein. Es ist hier das Verhältniß des Ichs zum Du in der Zeit allein. Für das Ich als Zweck ist so das Du das Mittel, und da jedes Du ein Ich ist, jedes Ich wieder ein Mittel zum Zweck. Wer hat Dich gezeugt? der Vater; wer Dich erzogen? auch er. So von den Völkern. Jedes Volk existirt für sich und ist als für sich existirend Zweck, aber kein Volk kam zur Existenz, ohne daß ein anderes vorher gewesen u. s. w., sie erzeugen und erziehen einander fort und fort. Das rein Geschichtliche also hier als das Ideale, oder vielmehr das Ideale als das rein Geschichtliche ist das Ich lediglich und allein, wie das Sein das Denken, und das Denken ein Sein ist; dieses Sein identisch mit dem Denken ist weiter nichts als ein Sein, und das wenigste, was ein Verständiger sagen kann, ist das Wörtchen ich. Das ganz kahle ich, das seinen Inhalt nun haben muß, ob physisch durch saufen, fressen, buhlen, oder technisch als Handwerker, oder wissenschaftlich als Schriftsteller. Aber bei all der Ausfüllung dieser Leerheit befriedigt keinen das Ich als Ich, es ist ihm wie nichts, er sucht für das Ich noch einen Grund, in dem es realisirt werde, in diesem Grunde ist ihm das Ich nur als die Seele etwas, er untersucht, ob

das Ich, die Seele unsterblich sei, oder nicht, woher und ob das Ich einen Ursprung habe, wo die Seele ihren Sitz habe u. s. w. Er muß sich also beengt fühlen, so weit das Ich sich zeitlich auch ausdehne. Nun weiter. Das Ich ist also Zweck, du bist Zweck, und ein anderes Ich ist wieder ein Mittel für dich, z. B. dein Hofmeister; er ist aber wieder Zweck und ein anderer Mittel für ihn u. s. f. So jedes Volk, das gegenwärtige ist Zweck für sich, jedes gewesene war mehr oder weniger Mittel für das jetzige, aber jedes andere hat auch existirt für sich. Also hier erscheint der Widerspruch wieder, nur umgekehrter Weise so, daß ein und dasselbe Zweck und Mittel ist. Auf einen doppelten Widerspruch also trifft und muß der denkende Mensch treffen. Der unter b. wird besonders grell in der Frage: wozu hat die ganze Vorwelt mit allen ihren Gütern gewirkt und gelebt? für die Gegenwart, für uns, wir sind Zweck! Aber die Gegenwart, was ist sie, wofür existirt sie? für die Nachwelt! Die Nachwelt? Mittel sind wir! Wir kommen nicht aus diesem Widerspruch heraus.

Schluß. Wird das Reale oder Ideale, oder dann das Natürliche und Historische fixirt, so ist hiermit auch ein Widerspruch gegeben, und der beides Fixirende in einem Widerspruch begriffen. Im fixirten Unterschied hat das Reale keine Wahrheit, und ist daher auch nicht das Natürliche oder Reale, sondern das Mythische; so die Götter in ihren Bildern, Tempeln die ganze Mythologie, das ganze Heidenthum auf der Seite der fixirten Natur. Auf der Seite des Idealen im Geschichtlichen ist, wenn der Unterschied fixirt bleibt, keine Wirklichkeit mehr, sondern das Thaumatische, das Mirakulöse. Das Wunder liegt über der Natur, daher der Zweifel und die Möglichkeit des Zweifels über das Mirakulöse. Also der Unterschied des Natürlichen stellt sich in das Mythische, der des Idealen ins Thaumatische. Dasjenige nun, in welchem jener doppelte Widerspruch sich aufhebt, ist

c. weder ein Natürliches noch ein Geschichtliches, weder ein Reales noch ein Ideales; die bloße Ahnung dieses Dritten geht also über Sinn und Verstand hinaus. Das, worin der Widerspruch aufgehoben ist, ist: das Geistige, τὸ πνεῦμα αὐτὸ καθ' ἑαυτό. Diejenigen, welche den betrachteten Unterschied festhalten, nennen wohl und denken also auch das Geistige, aber entweder als ein Geistiges in der Natur (Weingeist z. B.), oder als das Geistige in der Geschichte (allenfalls eines Thucydides). Wird ihnen aber auf beiden Seiten der Geist genannt im Geiste, so nehmen sie vor dem Worte die Flucht, als wäre er ein Gespenst. Das Geistige

ad a. ist nicht Mittel für irgend einen Zweck, wie das Natürliche, das Reelle, kein Geist ist da für einen andern Geist, als ein solcher, den dieser andere zum Mittel braucht, kein Geist spricht als Werkzeug und Mittel zum andern als Zweck, nicht wie der Lichtstrahl zur Pflanze hinneigt, als Mittel für diese. Eben so wenig aber ist der Geist und das Geistige

ad b. ein Zweck. Also an den Geist kann jener Widerspruch: daß das Mittel nicht Mittel, sondern Zweck, und der: daß der Zweck nicht Zweck, sondern Mittel sei, nicht kommen, im Geiste ist dieser Widerspruch negirt: Mittel und Zweck, Sein für sich und Sein für anderes in dieser Relation zu einander sind jedes ein Endliches. Im Geistigen ist Mittel und Zweck negirt, also auch die Endlichkeit, und das positive Gegentheil des Endlichen ist das Unendliche; es ist also das Unendliche. Das muß jeder, der darauf reflectirt, anerkennen. Aber der Geist hat doch, wenn im Gedanken von ihm er selbst der Materie entgegengesetzt wird, in sich die Bestimmtheit, für sich zu sein, und in dieser Bestimmtheit ist er sich Zweck. Dem Natürlichen jedoch sind die Zwecke, die es hat, und zu denen es sich als Mittel verhält, gesetzt, dem Geschichtlichen ebenso die Mittel, in Ansehung deren es sich als Zweck verhält. Der Zweck ist ein Gesetz, der Gegenstand ist sich Zweck, aber das ist

sich die Pflicht auch, das Thier auch, indem es zum Mittel wird für andere. Das Wesen des Geistes aber ist, daß er selbst sich Zwecke setzt und realisirt. Also nicht das sich Zweck sein, sondern das sich im Zwecke Setzen, Bethätigen ist das Wesen des Geistes. So ist der Thiermutter durch die animalisirende und organisirende Natur der Zweck gesetzt, ihr Junges zu nähren, und diesen vollzieht sie mit der größten Anhänglichkeit an ihr Junges. Mit der Menschenmutter ist's anders; sie setzt sich selbst diesen Zweck, die Anhänglichkeit der Mutter ist die freie, ist ihre Liebe; sie verhält sich zum Kinde geistig, das Thier höchstens zum Jungen ideell, indem es sich selbst Zweck und in ihm das Junge Zweck ist — Reales und Ideales. Also Natürliches und Geschichtliches sind im Geiste als solchem nicht, diese Endlichkeiten sind negirt, aber die Selbständigkeit, welche einerseits Reales, andererseits Ideales wird, ist keineswegs aufgehoben im Geiste. Wie es nicht das Gesetz ist, durch welches der Unterschied zwischen ihm als Natur- und Moralgesetz fixirt ist, so ist es nicht der Geist, in welchem die Selbständigkeit aufgehoben wird, sie ist vielmehr ihm immanent und durch ihn allein vermag Natur und Geschichte selbständig zu sein. Das Geistige, sich selbst Zwecke setzend und sie realisirend, ist das Selbständige, weder als daseiend für anderes, noch als daseiend für sich, das Selbständige also in der Negation von beiden das des Geistes. Das Selbständige nun war das in der bloßen Möglichkeit zuvörderst, dann in der Wirklichkeit. So ist

1) das Selbständige des Geistes ein individuelles, der einzelne Mensch als Geist. Bedingt durch Individualität ist der Geist in seiner ersten Selbständigkeit, aber nur bedingt durch sie, die Individualität ist nicht seine Wesenheit, sondern die Selbständigkeit ist diese; sie ist unvertilgbar, der character indelebilis des Menschen. Das Kind, eben geboren, ist schon der Geist in seiner Individualität; denn es ist das in der

Möglichkeit selbständige. Der Geist fängt an sich zu entwickeln, durch Erziehung kommt es zur wirklichen Selbständigkeit, und so ist der erzogene und entwickelte der Geist, der sich selbst Zwecke setzt, er ist majorenn, und die academische Freiheit ist nichts, als diese wirkliche Selbständigkeit. Aber jeder ist dabei als Individuum, beleibt und beseelt, einzelner Geist. Diese Bildung des individuellen Geistes erreicht eine Stufe, über welche sie nicht hinauskommt, und von welcher an die errungene Geistesfertigkeit wieder abnimmt; der Geist nimmt ab bei dem Ergreifen, der Leib geht voraus. Es hat also einen mehr als historischen Sinn, wenn vom Geiste eines Mannes, eines David, Plato u. s. w. gesprochen wird; jeder solcher namhafte war ein Individuum, eine Natur in der Natur und zugleich ein Geist, dessen Individualität nur der Träger war. Die Psalmen Davids, Platos Dialogen sind noch vorhanden. Der historische Geist des Plato, oder jedes andere Individuum ist's nicht, dessen Wesen die Selbständigkeit war, sondern der, welcher in jener Einzelnheit lebte, wirkte und vorüberging, und dessen Erzeugnisse auf die Nachwelt kommen. Der Geist eines jeden hat sein Bestehen nicht in der Natur, nicht in der Geschichte, sondern blos im Geiste; so ist seine Selbständigkeit die geistige und ihn geht das Gesetz an, wie er Geist ist im Geiste, in der Bestimmtheit des Moralgesetzes.

In dieser Bestimmtheit kann das Individuum oder dessen Gedanke Prädikat eines Urtheils werden, dessen Subject der Geist selbst sei, z. B. der Geist ist ein Individuum, das Individuum aber ist das Natürliche, alle Individuen sind, was sie sind, in der Bestimmtheit des Natürlichen. Solchermaßen also hat in jenem Urtheil der Geist das Natürliche zu seinem Prädicat. Aber das Natürliche als solches oder als Individuum ist an dem Geiste ein nur Zufälliges, Accidentelles, im Urtheil nur ein Prädicat, und wenn von der Natur des Geistes gesprochen oder gehandelt wird, so ist's in Wahrheit nur,

sofern seine Natur als das Accidentelle anerkannt wird. Das Substantielle ist das an und für sich Selbständige. Ferner es kann umgekehrt der Gedanke des Geistigen das Prädicat des Urtheils und der Gedanke des Individuums (als des Menschen) das Subject dieses Urtheils werden; z. B. dieses Individuum hat Geist, ist geistreich, ist ein großer Geist. Aber was wird mit dem Urtheil ausgesprochen? genau genommen das: er sieht, hört nicht blos, vernimmt nicht blos, was ihm vorkommt, da heißt es nur: er hat Verstand; sondern er hat Geist, d. i. er verhält sich in allen Functionen selbstthätig und selbständig, ist productiv, schöpferisch. Bei den Franzosen z. B. kommt dies Urtheil oft vor, il a d'esprit.

2) Der Mensch unterscheidet sich, so wie er seiner sich bewußt worden ist, von sich selbst, sich den einen von dem andern, und diese Unterscheidung berührt nicht blos seine Individualität, sondern auch ihn in seiner Selbständigkeit und Geistigkeit. Der individuelle Geist ist nicht einer, sondern viele, wie die Sterne. Aber das Prädicat des Vielen ist schon an dem blos Natürlichen ein nur äußeres, zufälliges, z. B. viele Schafe u. s. w. Noch mehr ist jenes Prädicat am Geiste zufällig. Viele Geister sind in diesem Zusammensein ein Eins, machen eine Trias, Dekas u. s. w. aus. Dem Geiste entspricht diese Vielheit nicht, auch nicht die numerische Einheit, es können zwanzig geistreiche Männer sich wöchentlich versammeln, und eine geistreiche Conversation bilden, aber das Zusammensein ist zufällig, es ist kein inneres Band da, das sie verbindet, so sehr sie sich anziehen mögen. Diese von einander verschiedenen geistreichen Menschen können aber von ihrer Individualität aus mit einander vereinigt werden oder sein, dann ist es aber nicht die numerische, sondern die genetische Einheit; die vielen sind eins durch Verwandtschaft, weiter hin durch Nationaleinheit. So hat der Geist, welcher der individuelle war, an ihm selbst die Bestimmtheit des nationellen, der Nationalgeist,

Volksgeist. Auch hier kann der Gedanke des Geistes das logische Subject eines Urtheils und der Gedanke der genetischen Einheit der Geister kann der der Nationalität sein, dann erst heißt es: es ist der Geist des Volkes, der Geist der Nation. Aber die Nationen können ebensowohl verschieden sein, so daß die abstracte allgemeine Bestimmtheit des Nationellen eine concrete wird, z. B. der Geist des Griechen, Römers, Deutschen, Franzosen u. s. w. Jede Nation ist das Individuum des Geistes. Hatte das Individuelle an ihm selbst das Natürliche, so hat das Nationelle an ihm selbst das Geschichtliche; das liegt schon im Progreß der Zeit, da das Nationelle nur ist durch Abkunft. Ein nationaler Geist ohne Geschichte ist kaum denkbar in seiner Entwicklung, in seinen Thaten u. s. w. Hier nun treten im Gebiete des Geistes Nation und Geschichte einander sehr nah. Der individuelle Geist ist der natürliche, der nationelle der historische. Der individuelle Geist ist nur unter Voraussetzung des Nationellen; der einzelne Mensch ist geistreich nicht in einer Menge, Masse, sondern in einem Volke, er steht im Verhältnisse zu seinen Vorfahren. Sokrates nur als Sokrates ist nur Individuum, ist kein Geist, als Grieche ist er's, das ist das Nationelle an ihm; Cicero als Cicero wäre bejammernswerth, — als Römer hat er Bedeutung. Das Volk im Verhältniß zu sich wird freilich unterschieden als die blos numerische Einheit *τὸ πλῆθος*, la foule, 30,000000 Franzosen, eine Menge, oder als die nationale, genetische als *δῆμος*, peuple, Nation (e plebe, e faece plebis non oritur ingenium). Das Volk in der numerischen Einheit ist die Menge, eben das Volk aber in der nationalen Einheit ist nicht die Menge, ist die Einheit, die genetische, so ist's ein Volk, in der Menge plebs, in der genetischen Einheit populus. Die Franzosen unterscheiden recht gut la foule und le monde. Doch ist dieser Unterschied zwischen dem Volk als Menge und als Volk auch nur ein zufälliger, geht den Geist nichts an, und es kann

gedacht werden, daß das Volk in der Bildung so weit komme, keinen Pöbel, kein Massenhaftes, Thierisches mehr zu haben, gleichsam als wenn der Geist mitten aus dem Volke nach allen Seiten sich aktiv verhalte.

α. Das, daß der Mensch seiner selbst sich bewußt zu werden vermag, daß er selbst seiner sich bewußt ist, schlägt er sehr hoch an, sobald er es in sich selbst anerkennt und in der Natur selbst auf der höchsten Stufe der Thierheit vermißt. Wie er die erste Entdeckung macht, daß er ein seiner sich bewußtes Wesen sei, hat er daran seine größte Freude bis zum Entzücken. Er ahnet den Geist, aber das Selbstbewußtsein ist doch noch nicht der Geist, sondern die Selbständigkeit in diesem Selbstbewußtsein ist das Wesen des Geistes. Er kann den Glauben an Unsterblichkeit an das Selbstbewußtsein anknüpfen wollen, kommt aber nicht weiter damit; wird aber dieser Glaube an die Selbständigkeit geknüpft, so wird er an den Geist geknüpft, und der Mensch ist auf dem Wege, den Geist im Geiste zu erkennen. Das Volk als individueller Geist hat das Bewußtsein seiner selbst nicht, und kann in seiner Totalität auch nicht dazu kommen; es in seiner Totalität denkt nicht, spricht nicht, will nicht, handelt nicht; denn es ist seiner nicht bewußt. Darum wissen die Leute, welche, um etwas durchzusetzen, sich auf das Volk und den Volkswillen berufen, gewöhnlich nicht, was sie damit wollen. Das Volk hat Fäuste, aber keine Sprache. Nur die geistigen Individuen, in welchen das Volk sein Bestehen hat, und die in ihm nationell vereinigt ein Volk sind, werden und sind ihrer selbst sich bewußt, und nur sie gelangen zum Bewußtsein ihres Volks, — es nicht. Die deutsche Sprache ist die der Deutschen als Individuen. Der National- oder Volksgeist also ein geschichtlicher ist ein wahrer, wirklicher Geist, blos in den individuellen Geistern, die sämmtlich Glieder des Volkes sind.

β. Aber das Volk und der Nationalgeist hat doch Selb-

ständigkeit, — Selbständigkeit ohne Selbstbewußtsein! Ja, allein diese hat ein Volk nur einem andern gegenüber, in seinem Unterschied von andern Völkern von seinem Anbeginn an, durch die Geschichte fort und fort, wo sie bald bedroht, bald errungen wird. Zugleich ist das geschichtliche Selbständige des Nationalgeistes vermittelt durch das Natürliche, und zwar zunächst durch den Boden, durch das Territorium Aegypten, Palästina, Hellas. Also die Selbständigkeit des Volkes in seiner Totalität gegen andere Völker ist eine blos äußerliche, accidentelle, wie das Nationelle und Geschichtliche an ihm; hingegen die Selbständigkeit des individuellen Geistes im Volk ist die dem Geiste wesentliche und innere. Während die individuelle Selbständigkeit unverlierbar ist, ist die nationelle vergänglich. Die menschlichen Individuen müssen sterben, büßen jedoch im Tode ihre Selbständigkeit nicht ein; aber die Völker müssen vergehen und ihre Selbständigkeit verlieren. Das Römische Volk war selbständig, fuit Troia, die Cicero, Seneca u. s. w. sind's noch. So fragt es sich: wie verhalten sich nun die Völker zum individuellen Geiste? — Als große Anstalten, ja gleichsam als Schulen, die gemacht und angeordnet sind, den menschlichen Geist zu erziehen und zwar wie er der einzelne Geist ist. Die Schule dauert länger als der Einzelne; er ist aber nur herausgegangen, er vergeht nicht, während eine andere Schule auf den Trümmern der ersten sich erhebt. Aus diesem wenigstens geahneten Verhältniß jedes Volkes zu den individuellen Geistern geht das Urtheil hervor: jedes Volk, das, selbst eine Schule, Schulen anlegt, selbst ein Institut, Institute anordnet, die Einzelnen, und somit alle Mitglieder zu bilden, erkennt darin den Zweck seiner Existenz, für den es Mittel ist, und ist würdig es zu sein.

γ. Individuelles und Nationelles, Natürliches und Geschichtliches, Reelles und Ideelles sind theils Qualitäten, theils Virtuositäten; Qualitäten z. B. auf Seiten des Natürlichen:

hell und dunkel, Virtuositäten auf Seiten des Geschichtlichen: Arbeitsamkeit, Fleiß, Kunstfertigkeit, überhaupt alles, wodurch ein Volk sich auszeichnet. Der Geist als solcher hat keine solche Qualitäten und Virtuositäten, all diese Endlichkeiten sind in ihm negirt: aber ebensowenig ist der Geist eine Qualität, als er Qualitäten hat, er also ist nicht an und für sich das Natürliche, das Geschichtliche, das Individuelle oder Nationelle, das Reelle oder Ideelle, nichts von dem allen ist er, weil er nichts von dem allen hat. Der Mensch jedoch stellt sich den Geist, wenn er ihn zum Prädicat eines Subjectes macht, vor als eine Qualität des Subjects; sagt er z. B. Cicero ist geistreich, so ist Geist die Qualität und Virtuosität des Cicero, und mit einem solchen Prädicat wird das Subject, dessen Prädicat es ist, im Urtheil über dasselbe ausgezeichnet, als ob es das edelste und beste wäre, was der Mensch an einem Menschen oder Volke rühmen kann. Daß in jener Vorstellung der Geist oder das Geistige für die erste Qualität im Menschen genommen wird, muß seinen Grund haben und dieser Grund ist der Gedanke des Menschen an den Geist als solchen, wie er über alle Qualitäten und Virtuositäten erhaben ist. Aber der Geist als solcher ist doch kein bloßes Wort, kein bloßer Gedanke, es schreibt ja der Mensch diesem Worte eine hohe Bedeutung zu, es spricht ja der Mensch mit dem Worte Geist, indem er den Gedanken ausspricht, zugleich das Sein des Geistes aus; der Geist ist keine Qualität, keine Virtuosität, aber er ist. Dieses Sein des Geistes im Gedanken des Menschen von ihm ist bestimmt als das Sein Gottes; hat man den Gedanken Gottes, so hat man den, in welchem der Geist kein bloßer Gedanke, sondern ein Sein ist. Hieß es also unter 1) der Geist ist individuell, unter 2) der Geist ist nationell, so heißt es hier 3) Gott ist der Geist. Aber in diesem Satze ist Geist nicht ein Prädicat, geschweige eine Qualität, eine Virtuosität oder Eigenschaft Gottes, und Gott

ist in demselben nicht das Subject; der Satz ist gar kein Urtheil, sondern spricht blos die Identität des Geistes mit Gott aus. Es müßte also heißen Gott = Geist Πνεῦμα ὁ Θεός Joh. 4, 24. Wird der Satz als Urtheil genommen und folgerecht reflectirt, so ergibt sich leicht, daß das Subject im Prädicat aufgehoben ist. Ist Gott kein Geist, so ist er kein Gott und so umgekehrt steht zu sagen: der Geist ist Gott. Vom Menschen heißt es nur, er sey ein Geist, von einem Volke, es habe Geist, von Gott allein, er ist der Geist. Der Geist nun oder Gott — oder Gott nun der Geist ist

a) kein Mittel für irgend einen Zweck wie das Natürliche und Individuelle z. B. der Leib für die Seele. Jener Widerspruch also, daß das Mittel Zweck sei, ist in Gott dem Geiste nicht; denn er ist kein Mittel. Der Mensch mit seinen Einbildungen, Imaginationen kann freilich einen Geist sich vorstellen, als ein Mittel für ihn selbst als den Zweck, aber der so vorgestellte Geist ist nicht Gott der Geist, sondern höchstens der Geist des Natürlichen, der Geist der Erde, wie z. B. bei Goethe, wenn Faust den Erdgeist beschwört, dann den Naturgeist, endlich den Weltgeist, — den erträgt er aber nicht, sondern beschwört den Lügengeist, der hernach als Mephistopheles ihn begleitet und ihm dient.

b) Der Geist ist kein Zweck, für welchen was auch immer außer ihm das Mittel werde oder sei, so daß er es zum Mittel wähle oder brauche. Hier ist also in Gott dem Geiste auch der obengenannte zweite Widerspruch nicht, daß irgend etwas Zweck sei und Mittel, denn der Geist ist ja kein Zweck. Wenn er der Zweck wäre für sich und irgend ein Volk für ihn das Mittel, daß es ihn anbete, dann wäre in ihm der Widerspruch. Aber

c) ob zwar die Qualität, Virtuosität und die Bestimmungen von Mittel und Zweck in Gott dem Geiste nicht sind, so ist doch das Wesen des Geistes die Selbständigkeit und zwar

sie in noch unendlich bestimmterer Form, als oben auf räumliche und zeitliche Weise, die Selbständigkeit hier als Wesen Gottes ist die von Räumlichkeit und Zeitlichkeit ferne, unendliche, ewige Selbständigkeit, er ist der raumlos und von der Zeit unabhängig ewig selbständige. Die Selbständigkeit des göttlichen Wesens als des Geistes ist seine Macht ἐνέργεια, durch welche und in welcher das Natürliche und das Geschichtliche ein Selbständiges zu sein vermag, die Macht, aus welcher einerseits die Natur, andererseits die Menschheit es hat, daß sie sich selbst Zwecke setzt und sie realisirt; die Selbständigkeit des natürlichen und geschichtlichen Geistes war ja diese Macht, solche Zwecke zu setzen und zu realisiren; das Princip dieser Macht, die Macht dieser Macht ist Gott der Geist. In seiner ewigen Selbständigkeit, in der besagten Macht ist Gott der Geist

α) der Schöpfer der Welt. Sie vorerst als Natur genommen, aber sie von ihm nicht gemacht, sondern erschaffen, hat durch ihn die Macht, sich selbst zu produciren und zu reproduciren, oder die Macht, sich selbst als Zweck zu setzen, und sich selbst nicht Mittel zu sein, sondern als Zweck zu vollbringen. So ist die Natur das Erzeugniß ihrer selbst, sie producirt sich selbst, ist ihr Product (Schelling); so ist aber auch er Schöpfer, κτίστης, creator der Welt. Sie, als die sich selbst erzeugende, sich selbst hervorbringende, ist keine Maschine, die von Gott gemacht werde, Gott ist kein Fabrikant, kein κατασκευάστης, δημιουργὸς der Welt, kein Töpfer, sondern er hat sie erschaffen.

β) Wie der Schöpfer, so ist Gott der Geist der Erhalter der Welt; das, daß die Welt, wie sie sich producirt, sich wieder zu erzeugen, zu reproduciren und geschichtlich zu erhalten vermag, hat sie von ihm, verdankt sie seiner Selbständigkeit als erhaltender Macht. Gott als Geist ist die Macht, kraft deren die Welt sich selbst erhalte. Heißt es: die Pflanze sei ihr eigenes Erzeugniß, das Thier producire sich selbst; so heißt es in

Bezug auf den Menschen: der Mensch ist seine eigene That. Zum Selbstbewußtsein kommst du aus äußerer Veranlassung, du aber machst es selbst und dich als den, der du bist, und daß der Mensch die Fähigkeit hat, sich zu machen, zu dem, was er ist, daß das Volk fähig ist, sich eine Geschichte zu machen, hat es aus Gott dem Geiste, und so ist er der Geist in der Geschichte.

γ) Aber das Natürliche oder Individuelle und das Geschichtliche ist das an, in und für sich Thätige, Producirende und Conservirende nach einer bestimmten Nothwendigkeit. Die Natur hat ihre Gesetze, der Mensch auch. Der Mensch vermag die Gesetze der Natur zu erkennen, und sich selbst Gesetze zu geben, allein er vermag diese Autonomie allein aus Gott dem Geiste, der die Welt und das Gesetz gegeben hat. So ist dieser Geist der Grund der Gesetze, Gottes Selbständigkeit die gesetzgebende Macht. Also das Gesetz, dessen Bestimmungen das Natur= und Moralgesetz sind, hat seinen Grund in dem, der die Welt und den Menschen erschaffen hat, er ist der Ursprung des Gesetzes, aus Gott dem Geiste ist das Gesetz, und die Erkenntniß Gottes des Geistes ist's, woraus die Erkenntniß des Gesetzes hervorgeht. In ihm ist der Unterschied zwischen Natur= und Moralgesetz kein Unterschied, der Mensch fixirt diesen Unterschied, nicht Gott. Das Wesen des Gesetzes ist weder das Individuelle noch das Ideelle, es ist — ob nun in Bezug auf den Menschen, oder in Bezug auf die Natur, — das geistige, νόμος πνευματικός bei dem Apostel Paulus. Jenes biblische Wort hätte also die Veranlassung gegeben, in Gott dem Geist, den Ursprung des Gesetzes zu begreifen.

Das Ergebniß der angestellten Untersuchung war folgendes: die das Verhältniß der selbständigen Dinge und denkenden Subjecte, eines jeden zu jedem selbst und zu andern mit Nothwendigkeit bestimmende Macht ist das Gesetz. Auf diese Nothwendigkeit, die und deren Begriff vorausgesetzt wurde, ist zu reflektiren. Sie ist 1) die natürliche, ἀνάγκη φυσική. Aber

so ist sie nicht die Nothwendigkeit, mit welcher das Gesetz die Dinge und die lebenden Subjecte in ihrer Selbständigkeit und ihrem Verhältnisse bestimmt; diese Nothwendigkeit ist keine natürliche; denn die Natur ist nicht das Princip des Gesetzes. Sie als Welt, sich selbst Zweck, und alle Mittel für sich als Zweck enthaltend, thut sich selbst genug. Aber so weit reicht ihre Autarkie nicht, daß sie Grund und Ursprung des Gesetzes als der mit Nothwendigkeit bestimmenden Macht über die Dinge und ihre Selbständigkeit sei. Ebenso ist 2) jene Nothwendigkeit keine geschichtliche, nicht eine ἀνάγκη ἱστορική. Diese geschichtliche Nothwendigkeit ist wesentlich die in der Zeit und in der Succession ihrer Momente. Auf Gestern folgt das Heute, auf das Heute das Morgen, alles auf eine nothwendige Weise. Diese chronologische Nothwendigkeit in der Succession ist von der geschichtlichen unzertrennlich und so kann es heißen: durch die vorhergegangenen Ereignisse sind die folgenden mit Nothwendigkeit bestimmt, determinirt; die Völker mit ihren Schicksalen sind historisch nothwendig. Aber so sehr sich das Menschengeschlecht in der Totalität aller Völker und im geschichtlichen Verlaufe aller Zeiten genug thue durch seinen Verstand, Willen, durch seine ganze individuelle und persönliche Macht, dahin reicht die Autarkie nicht, daß sie Grund und Ursprung des Gesetzes, daß die Menschheit das Princip des Gesetzes sei als der mit Nothwendigkeit bestimmenden Macht. So weit reicht ihre Autarkie nicht.

3) Jene Nothwendigkeit, wie sie im Ergebniß der §. 12 geführten Untersuchung ausgesprochen wurde, ist die geistige, die göttliche Nothwendigkeit: necessitas divina. Aber hiermit ist das Ergebniß der dort geführten Untersuchung mit der in diesem Paragraphen geführten zusammengefallen. Gottes Macht, des Geistes ist die Nothwendigkeit, welche das Gesetz bestimmt. Dieß erkennt auch die Menschheit auf den verschiedenen Stufen ihrer Bildung oder Entwicklung des Geistes auf bestimmte oder

unbestimmte Weise an. Die Heiden, die alle Naturereignisse den Göttern zuschrieben, hatten die Meinung, daß Jupiter oder irgend ein Gott diese hervorgebracht hätte; daher, wenn der Blitz ins Capitol schlug, die Römer den Gott durch Opfer versöhnen wollten. So ist der Mensch noch in der Ansicht, daß das Gesetz über die Natur walte und sie mit Nothwendigkeit bestimme. Welches Volk könnte sein Glück oder Unglück bloß als Wirkung einer Ursache ansehen? es steht, wenn es einigermaßen gebildet ist, darüber hinaus.

Die Erkenntniß vom Ursprung des Gesetzes hat zu ihrem Grunde, zu ihrem Princip die Erkenntniß Gottes des Geistes. Aus ihm, welcher als der Geist erkannt wird und ist, kommt die Erkenntniß, daß das Gesetz ihn, den Geist, zum Urheber habe. Thut die Natur sich genug und der Mensch seinerseits auch, so bleibt doch diese Genugthuung hinter dem Gedanken der Allgenugsamkeit Gottes des Geistes weit zurück. Die Majestät Gottes ist es, deren Erkenntniß das Princip ist von der Erkenntniß des Ursprungs des Gesetzes; daher auch jenes Gesetz als das genugthuende bezeichnet, und was jene geistige Nothwendigkeit betrifft, von einer Majestät die Rede sein kann, legis divinae summa majestas est. Diese Erkenntniß nun, als das Princip der Erkenntniß vom Ursprung des Gesetzes kann in keinem Satze ausgesprochen werden, denn jeder Satz, jedes Urtheil ist nur ein bedingter und mittelbarer, jene Erkenntniß aber vom Ursprung des Gesetzes ist eine unbedingte und unendlich vermittelte. Heißt es: Der Wille Gottes ist Gesetz für die Welt und die Menschen, so ist das richtig, aber nicht als Grundsatz, sondern nur als Folgesatz aus der Erkenntniß, nicht als der sie begründende; denn die Wahrheit dieses Satzes hat ihren Grund in der Erkenntniß Gottes. Die Erkenntniß also des Menschen von Gott dem Geiste ist die Quelle, das Princip der Erkenntniß vom Ursprung des Gesetzes, wie es das geistige Gesetz in seiner geistigen Nothwendigkeit ist. Woher aber jene Erkennt-

niß Gottes des Geistes? Diese Erkenntniß hebt an in und mit dem Glauben des Menschen, daß Gott ist, und daß er der Geist ist; in diesem Glauben ist jene Erkenntniß implicite enthalten, sonst wäre er einerseits blinder Glaube, andererseits Aberglaube, ohne alle Erkenntniß in ihm. Für den also, der sich die Frage vorlegt nach dem Ursprung des Gesetzes und nach dem Ursprung der Erkenntniß davon, ist vorausgesetzt, daß er der Gläubige sei; der Ungläubige fragt nicht, auch nicht der Abergläubige. Die im Glauben, der kein leerer und blinder ist, enthaltene Erkenntniß ist die den Glauben articulirende, gliedernde, und in ihm, wie er der articulirte ist, ist die Erkenntniß ein Glaubensartikel und dieser in einem Satz ausgesprochen ein Dogma. Wie nun der Versuch einer Wissenschaft gemacht ist, das Gesetz zu begreifen, so ist auch längst der Versuch einer Wissenschaft des Glaubens gemacht; ein Hauptartikel, eine Hauptlehre ist darin die Lehre von Gott. Dort wird und muß die Erkenntniß Gottes als des Geistes explicirt werden, wie sie der Glaube enthält. Ist sie explicirt, so haben wir an ihr das Princip der Ethik. Also die Ethik in ihrer Lehre vom Gesetz und seinem Ursprung hat nothwendig zur Voraussetzung die Dogmatik; folglich endigt sich die Untersuchung in der Dogmatik.

Schlußanmerkung. Wie oben, nemlich zu Ende des §. 7. die Frage nach Veranlassung der Erkenntniß des Gesetzes war und wie dort die Antwort darauf zur biblischen Lehre führte, so wird hier gefragt: wodurch die Erkenntniß vom Princip des Gesetzes und seiner Erkenntniß veranlaßt werde. Hierauf ist zu antworten:

1) Die Naturlehre kann jene Elemente nicht veranlassen; in ihr, sie sei, wie die gemeine Physik, empirisch, oder, wie die Naturphilosophie, spekulativ, in ihr gilt es allerdings darum, das in der Natur und allen Dingen mächtige und wirkende Gesetz nach allen seinen Beziehungen zu begreifen. Durch ein Erforschen der Natur kommt der Mensch auch dazu, die Gesetze

zu erkennen, aber höchstens kann durch seine Naturwissenschaft, durch die Physik in ihm angeregt werden das Bedürfniß der Erkenntniß vom Ursprung des Gesetzes, Veranlassung zur Erkenntniß kann die Naturkunde nicht geben. Ebensowenig

2) die Geschichtslehre, Historie. Das findet sich in geschichtlichen Forschungen und durch sie, daß die Menschen sich einander Gesetze gaben, diese Urheber der Gesetze sind oder werden in der Geschichte kund. Aber das sind Gesetze in der historischen Bestimmtheit, das Gesetz als *νόμος πνευματικός* aber hat weder einen Solon, noch irgend einen andern Gesetzgeber in der Geschichte zum Urheber, es ist nicht historisch. Also

3) die Religionslehre gibt und ist Veranlassung, daß der Mensch den Ursprung des Gesetzes erfrage und erkenne, und die biblische Religionslehre gibt diese Veranlassung am vollkommensten. Woher aber wissen wir das? Aus der Erkenntniß selbst, wie sie eine schon errungene, im Glauben explicirte Erkenntniß des Gesetzes ist. Vergleiche man nur z. B. den Koran und andere Gesetzbücher mit der Bibel, so wird man finden, daß keine Religionslehre so bestimmt von Gott dem Geiste lehrt. Wie die biblischen Lehren Veranlassung zum Glauben sind, so sind sie auch Veranlassung zur Erkenntniß des Gesetzes und zur wissenschaftlichen Frage nach dem Princip dieser Erkenntniß. Aber mehr als Veranlassung kann die biblische Lehre nicht sein, nicht Grund, nicht Princip der Erkenntniß; denn die Bibel steht ja in der Kategorie des Geschichtlichen und Natürlichen, Geschichte und Natur aber sind nicht Princip der Erkenntniß, sondern indem der Mensch Gott als Geist im Geiste erkennt, wozu ihm die Bibel Veranlassung gibt, gelangt er auch zur Erkenntniß vom Princip des Gesetzes, wie Gott dieses Princip ist.

§. 14.

Die biblische Lehre vom Ursprung des Gesetzes.

Vorbemerkung.

I. In dem Menschen ist das ein großes und hohes, daß er wie seiner selbst, so auch des Gesetzes sich bewußt zu werden und zu sein vermag; in der Natur, in ihren Erzeugnissen und Erscheinungen ist dasselbe die Macht über diese, als die ihr Verhältniß zu sich und zu andern mit Nothwendigkeit bestimmende, aber die Natur und Creatur vermag nicht das Bewußtsein des Gesetzes, unter dem sie steht. Das animalische Subjekt, das Thier z. B. hat das Gefühl der Nothwendigkeit, die das Gesetz ist, in der Empfindung, in dem Triebe und Instinkte, wie sie sich äußern, nicht aber das Bewußtsein. Indem der Mensch seiner sich bewußt wird und des Gesetzes, ist das Bewußtwerden vermittelt durch das Denken, er als der denkende und als denkendes Subjekt, kann des Gesetzes sich bewußt werden; indem er dessen sich bewußt wird, indem er das Bewußtsein des Gesetzes erreicht, thut er hiermit den ersten Schritt zu einem Recht über die Natur; er wird Herr der Natur genannt, weil er sich des Gesetzes bewußt wird. Sein Bewußtsein des Gesetzes hebt ihn über die Natur.

II. Ein größeres und höheres ist ihm das, daß er den Ursprung des Gesetzes zu erkennen und dasselbe in seiner Wahrheit zu erkennen und zu wissen vermag. Die Erkenntniß seines Ursprungs hebt im Glauben an das Seyn Gottes als des Geistes an, und ihr Princip ist die im Glauben enthaltene Erkenntniß Gottes des Geistes. Das ist das größere, daß der Mensch Religion zu haben und darin den Ursprung des Gesetzes zu erkennen vermag. Daher ein religiöses Volk, das jenes Bewußtsein des Gesetzes und Religion hat, hiermit aber auch die Möglichkeit, den Ursprung des Gesetzes zu erkennen, höher steht, als das, welches auf seine äußern Verhältnisse, die

es sich setzt, eingeschränkt, Gesetz und Religion trennen will. Eine Nation, die anerkannt hat, das höchste für sie sei das Gesetz, ist freilich aus der Rohheit heraus, aber nicht auf der Stufe der Bildung, wo nicht nur das Gesetz anerkannt, sondern auch die Religion als Princip und unzertrennliche Gefährtin des Gesetzes betrachtet wird. So stand ehemals das englische Volk mit seinem the law and the gospel höher, als die Franzosen, welche ihr Reich empire de la loi nannten. Napoleon that durch den Cultus einen Schritt zur Cultur.

III. Das Größte aber und das Höchste im Menschen ist, daß er alle seine Lebensverhältnisse und Bedürfnisse, seine Zwecke, sein Streben und Thun, sein ganzes Leben der Religion und dem in ihr erkannten Gesetze unterzuordnen vermag. Er gehört als Sohn seinen Eltern, als Bürger seinem Volke, als Mensch der Erde an; er steht in diesem dreifachen Verhältnisse und darin hat er Bedürfnisse aller Art, damit er lebend bleibe; er erlernt etwas, setzt sich Zwecke, u. s. w. das sind lauter Verhältnisse jener Art; hat er aber Religion, so weiß er, daß er nicht dem Vater, dem Vaterland und der Erde angehört, sondern Gott und ordnet daher alle äußeren Verhältnisse dem Verhältniß zu Gott unter. Hat er Religion, so opfert er, wo es darauf ankömmt, alle Güter und Bedürfnisse des Lebens auf und hierin ist seine Religion praktisch. Die biblische Lehre nun gibt jedem, der sich auf sie verläßt, Veranlassung, daß er zum Glauben und zur Erkenntniß des Gesetzes komme, und die Bibel spricht in dieser Beziehung das Gesetz aus, als die den Menschen zur Liebe bestimmende Macht. Die Bibel, Alten und Neuen Testaments, ist sehr reich an Stellen, in welchen das Gesetz als jene Macht dargestellt wird. (Vergleiche darüber die Prolegomenen zur Moral Band 3.) Hier schränkt sich die Untersuchung auf zwei Stellen ein, nemlich auf Matth. 22, 37—40. *Ἀγαπήσεις κύριον τὸν Θεόν σου ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου.*

Αὕτη ἐστὶν μεγάλη καὶ πρώτη ἡ ἐντολή. Δευτέρα δὲ ὁμοία αὐτῇ· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. Ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέμαται, καὶ οἱ προφῆται wo das mosaische Gesetz als das schon die Liebe zu Gott und dem Nächsten enthaltende citirt wird; und auf Ev. Joh. 13, 34. *Ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς.* Die Liebe nun *ἀγάπη*, caritas, wie sie die Bibel ausspricht, ist ein Verhältniß. Der Liebende verhält sich und dieses Verhältniß hat wie jedes zwei Glieder; der Liebende und der Geliebte, jedes dieser Glieder ist ein selbständiges, das Verhältniß also das zweier selbständigen zu einander. Liebe Gott über alles, geht das Gesetz an den Menschen als das eine Glied und das andere Glied ist Gott, oder der Mensch zum Menschen als dem Nächsten und endlich auch der Mensch zu sich. Dies Verhältniß kann genommen werden

a) für ein reales. Zwei verhalten sich zu einander, daß der eine von beiden Mittel ist für den andern als dessen Zweck. Aber dieses reale ist hiermit auch ein individuelles Verhältniß, wo der eine im andern nur seinen Zweck liebt; der eine liebt den andern realiter, weil durch den andern seine Bedürfnisse befriedigt werden. Liebt er also einen andern, so ist das reelle Verhältniß der Individuen zu einander ein natürliches, Naturliebe, in welcher die Nothwendigkeit die des Bedürfnisses, also natürliche Nothwendigkeit ist, und in dieser natürlichen Nothwendigkeit spricht das Gesetz nicht: liebe den andern; denn die Nothwendigkeit in Bezug aufs Gesetz ist die geistige. So liebt der Herr seinen Knecht, der Schüler seinen Lehrer, der Student den Professor; so auch im Geschlechtsunterschied der Menschen die Liebe des Mannes zum Weibe, wo das Weib Mittel für den Mann ist, wie z. B. die Liebe des Orientalen zu seinen Kebsweibern. Der Türke macht einen Unterschied zwischen seinen Kebsweibern im Harem und der Frau, die ihm angetraut

ist, sie ist die Gattin. Es versteht sich, daß, wo die Liebe eine natürliche, wo sie nur ein reales Verhältniß ist, das Gesetz mit seiner geistigen Macht keine Stelle hat. Die Menschen lieben sich von selbst; denn ihr Bedürfniß bringt es mit sich; davon handelt die biblische Lehre nicht. Also mit Bezug auf das in dem letzten Paragraphen abgehandelte steht zu sagen, diese Liebe sei nicht die vom Gesetz gebotene, sondern die vom Gesetz gebotene ist eine andere. Es kann nun aber das besagte Verhältniß gedacht und erkannt werden

b) als ein ideales, in der Bestimmtheit der Idealität. In ihm sind seine Glieder nicht nur selbständige, sondern sie erkennen sich zugleich gegenseitig für selbständige an, d. h. für solche, deren jedes sich selbst Zweck ist und sich selbst Zwecke setzt. Die Liebe, als dieses ideale Verhältniß, ist die des einen zu den andern nicht um seinetwillen, sondern ihretwegen, und die des andern zu dem einen, um seinetwillen. Das ist das Ideale hierin (nicht die platonische, ideale Liebe); aber vermittelt ist doch das Verhältniß durch Interessen, welche die Glieder desselben mit einander gemein haben, und die zum Theil wenigstens reelle, ja materielle sind, nemlich durch die allen gemeinschaftliche Muttersprache, ferner durch den Boden, den sie inne haben, durch das Vaterland, durch die gemeinsame Lebensart, Sitten und sonstige Institutionen. Alle diese Interessen sind gegenwärtige, haben aber alle ihren Grund in einer geschichtlichen Vergangenheit von der Sprache an bis zu den Gewohnheiten und Observanzen, wie sie gegenwärtig sind. Also gegen das Nationelle unter a) tritt hier das Geschichtliche, das Historische hervor. Die in jenem Verhältnisse sind, oder in dasselbe kommen, stammen von einander ab, ihre Herkunft ist gleichfalls eine gemeinschaftliche und so ist die Liebe in ihrer Idealität die Nationalliebe. Zuvörderst aber schlägt diese Nationalliebe zurück auf die individuelle und natürliche, was den Anfang jenes idealen Verhältnisses betrifft und seine Fortsetzung.

Es können nemlich die Glieder, die in jenes Verhältniß kommen, Individuen verschiedener Racen sein und der Anfang jenes Verhältnisses ist dann die individuelle oder natürliche Liebe, die sie aus der einen Race zu denen aus der andern fassen, besonders im Geschlechtsunterschied. Der Neger z. B. tritt in das Verhältniß der Liebe mit einer Europäerin, ob in Afrika oder sonst wo, er ehlicht sie; oder der Europäer heirathet eine Negerin.

Die in diesem Verhältniß erzeugten Kinder nationalisiren sich, es sind die sogenannten Mulatten. Ferner geht das Individuum der einen Race mit dem Individuum der andern in dem Geburtslande dieses andern eine solche Verbindung ein, so nationalisiren sich die Kinder gleichfalls, und sind dann Metitzen. Wenn z. B. ein Engländer in Ostindien eine Hindu heirathet, so tragen seine Kinder diesen Namen. Hier hält sich die ideale Liebe noch ganz in Realien. Dasselbe ist auch der Fall, wenn aus dem Stammlande Männer mit Frauen eine Verbindung eingehen im Auslande, z. B. Spanier, Portugiesen in den Süd-Amerikanischen Provinzen, die an Spanien oder Portugal gehörten, die Kinder dieser Eltern, die Abkömmlinge wurden nationalisirt in dem Auslande und heißen Kreolen. Aber die Glieder in diesem Verhältnisse können seyn

b) Individuen verschiedener Nation, und auch dann waltet das reale Verhältniß noch vor. Wenn ein Land, z. E. Virginien, Neu-Orleans, indem seine Stämme vertrieben, verdrängt wurden, vom Auslande her durch Einwanderung bevölkert wird, so fängt an eine Nation zu werden, die Geschichte hebt zu werden an. Dort pflanzt man sich fort und die Liebe der Individuen zu einander ist also eine kaum oder gar nicht durch jene Interessen vermittelte. Es fließt nicht dasselbe Blut in allen Adern. Den Einwanderern sind die früher Eingeborenen vorerst fremd, und dies Fremdsein, welches durch das Band des gemeinschaftlichen Bodens vermittelt wird, bleibt, bis sie sich aus der Gleichgültigkeit näher rücken, und eine Sprache er-

lten, dann erst kommt es zu einer Nation. Es können nun
er die Individuen zweier Nationen in eben das Verhältniß
r Liebe zu einander treten, besonders im Geschlechtsunterschied
rch Verehelichung, aber hier auch noch mit Bezug auf die
türliche Liebe. Es heirathet z. B. ein Franzose eine Deutsche
s. w. Die Individuen verschiedener Nationen acclimatisiren,
nalgamiren sich, da hebt sich das blos nationale Verhältniß
f. Dem also, daß die Individuen verschiedener Nationen
ein Verhältniß treten, welche nationale Liebe wird, steht
sprünglich kein Hinderniß aus der Nation entgegen. Allein
s der Religion kann ein Hinderniß kommen, wenn die Re-
jion der Individuen aus verschiedenen Nationen auf der einen
eite eine ganz andere ist, als auf der andern und nicht etwa
r eine Modifikation der einen. Da ist dann ein unüber-
ndliches Hinderniß. Der Türke kann z. B. mit einer Per-
rin in eine eheliche Verbindung treten, obwohl die Religion
s Persers anders modificirt ist, als die des Türken. So
ch bei Ehen zwischen Katholiken und Protestanten, besonders
im Culturfortschritt. Aber der Christ kann nicht mit der
uhamedanerin, nicht mit der Jüdin sich verheirathen u. s. w.
n dieser Hinsicht also, im Puncte der Religion, hat die Na-
onalliebe ihre Grenzen. Fürsten und Herren bestehen wohl
ch darauf, daß ihre Gattinnen ihren Cultus aufgeben, wie
B. der russische Kaiser. Das aber hat keine innere Noth-
endigkeit, daher es auch in Deutschland so eingeführt ist.
ber eben das Verhältniß als die Liebe kann gedacht werden

c) als ein solches, dessen Bestimmtheit weder das Reelle
ch das Ideelle, sondern das Geistige selbst ist. Die Liebe
bst also als dieses Verhältniß ist die geistige Liebe, und die
dieser Liebe bestimmende Macht ist das Gesetz als das gei-
ge. Dies Verhältniß selbst ein geistiges ist über die Natio-
lität und Individualität hinaus. In diesem Verhältnisse der
istigen Liebe sind die der natürlichen und nationellen nur als

Momente enthalten, davon sind sie umfaßt und bestimmt. Das Verhältniß selbst ist nicht vermittelt durch gemeinsame Interessen, welcher Art auch diese sein mögen, sondern durch das Gesetz selbst, als die den Menschen zu dieser Liebe bestimmende Macht. Die Glieder in diesem Verhältnisse sind

1) der einzelne Mensch als der geistige einerseits und er selbst andererseits als der beleibte, belebte und beseelte. Das Verhältniß ist also das des Menschen zu seinem Leibe, zu seinem Leben, das Verhältniß des Menschen in seiner Persönlichkeit zu ihm selbst als Individuum. Indem das Gesetz spricht: liebe dich selbst! spricht es das Verhältniß aus. Diese Liebe eines jeden zu ihm selbst als geistige Liebe, zu der er durch's Gesetz bestimmt wird, hat zu ihrem Grunde nicht den Leib, das Leben und die Lust daran, obschon auch der Leib sein Recht hat und wenn er verletzt wird, dasselbe geltend macht. Jener Ausdruck ist also genauer so zu nehmen: liebe dich, auch wenn dir an deiner Individualität, wie du leibst und lebst, gar nichts gefällt; verzweifle nicht, lege nicht Hand an dich, morde dich nicht. Das Gesetz spricht hier durch den Geist zum Geist, was ihn in seinem Leben, in seiner Individualität angeht: bist du arm wie Lazarus, ist dir alles hingeschwunden, wirst du verkannt bis zur Vernichtung — liebe dich, gib dich nicht preis, liebe dich! nicht wegen deines Leibes, nicht deinetwegen, sondern weil Gott die Liebe ist, Gottes wegen.

2) Aber jenes geistige Verhältniß ist auch das des einen zum andern, der Menschen überhaupt zu einander, ihre Liebe ist geistig, wenn es in ihr gar nicht auf nationelle, familiäre und individuelle Verhältnisse ankommt, sondern wenn jeder den andern liebt, weil alle Menschen mit ihm Gottes Kinder sind. Aber diese geistige Liebe, zu der es der Mensch bringen soll, hat, ehe es der Mensch zu ihr bringt, mit großen Hindernissen zu kämpfen und das Gesetz schließt ein, daß diese Hindernisse überwunden werden sollen. Im Allgemeinen sind die Hinder-

nisse zweierlei. Einerseits ist das Hinderniß ein nationales in jener durch geschichtliches Interesse vermittelten Liebe. Ein Volk schätzt das andere geringer nicht gerade immer aus Verachtung, sondern aus Erkenntniß; es kennt das eine Volk auf seiner Stufe die Bildung des andern, und erkennt es deshalb unter der Stufe, auf welcher es selbst steht. So lange dieser Nationalstolz zwischen den Völkern besteht, ist statt der Liebe, wo nicht der Haß, doch die Geringschätzung, oder wenigstens die Indifferenz vorhanden und das Gesetz spricht vergebens zu ihnen. Andererseits kann jenes Hinderniß ein sehr individuelles sein. Der eine, aus welchem Volke er sei, kennt den andern, und seine Erkenntniß von dem andern ist die durch das, was er von ihm erfahren, daß der andere z. B. gleichgültig ist gegen das Gesetz der Liebe, daß er sich kein Gewissen daraus macht, zu lügen, zu betrügen u. s. w. An diese Erkenntniß schließt sich die Verachtung gegen den andern und je länger einer gelebt hat, je schärfer er seine Zeitgenossen beobachtet, desto deutlicher wird die Erkenntniß, wie wenig die Menschen werth sind, wie sehr sie in Ungerechtigkeit befangen sind, je höher einer steht, desto genauer lernt er die Niederträchtigkeit der andern kennen; es bleibt also die Verachtung. Das ist ein großes Hinderniß der Liebe! Daran halte man Christus. Hatte Christus Veranlassung, die Menschen zu achten, wie er sie kannte, mußte er sie nicht verachten? Und doch liebte er sie! Hier ist das Gesetz mit seiner bestimmenden Macht: du mußt sie leider verachten, aber liebe sie doch, gib deine Liebe nicht auf; denn das Gesetz der Liebe ist aus der Liebe selbst. Gott ist die Liebe, und du oder jeder, wir mögen in einem Verhältnisse stehen, wo wir uns verachten können, wir stehen auch im Verhältnisse zu Gott, ihn liebe über Alles, und bist du so weit, so kannst du auch die Menschen lieben, selbst deine Feinde, Matth. 5, 43 und 44. Das Gesetz ist die den Menschen zur Liebe mit Nothwendigkeit bestimmende Macht und

wird in der Bibel auf ihre Weise als solche ausgesprochen. Wer nun am Gesetze der Liebe ein Wohlgefallen hat, der wird dadurch sehr leicht bewogen, die Veranlassung, welche die Bibel zur Erkenntniß des Gesetzes gibt, mit dem Grunde desselben zu verwechseln. Hiermit geräth er in einen Irrthum, und wenn dieser Irrthum sich an die Wissenschaft vom Moralgesetz bringt, so entsteht ein Widerspruch zwischen der philosophischen und christlichen Ethik. Das Moralgesetz, so urtheilt und muß die Philosophie urtheilen, ist kein dem Menschen aufgedrungenes, ja das Naturgesetz wie das Ritualgesetz selbst. Es wird ihm dasselbe, das Moralgesetz, nicht von einem andern, nicht durch einen andern gegeben, vielmehr verhält er selbst in der Gesetzgebung, welche die rein moralische ist, sich thätig, activ und zwar nicht mittelst seiner Sinne und seines Verstandes, aber kraft seiner Vernunft; er giebt sich das Gesetz selbst und so ist der wesentliche Charakter des Moralgesetzes die Autonomie. Die Bibel, so hoch sie immer gestellt und geachtet werde, ist doch ein Buch, ihr Inhalt wird gegeben, ist ein schriftlich traditioneller, sie selbst steht mit ihrem Inhalt in der Sphäre des historischen. Wäre nun die Bibel der Grund der Erkenntniß vom Gesetz und von dessen Ursprung, so würde diese Erkenntniß eine dem Menschen geschichtlich, traditionell aufgedrungene sein. Folglich steht mit der philosophischen Erkenntniß vom Moralgesetz die Meinung im Widerspruch, daß die Bibel der Ursprung der Erkenntniß des Gesetzes sei. Wie kommt aber der Mensch dazu, jenen Irrthum abzuthun und nicht ferner die Veranlassung mit dem Prinzip zu verwechseln. So und dadurch, daß er mittelst und aus der Veranlassung der Bibel die Erkenntniß des Gesetzes der Liebe erlangt hat; mittelst dieser Erkenntniß hört er auf, Veranlassung und Princip zu verwechseln, in dem Widerspruch zu beharren, und mit diesem Widerspruch hebt sich der Widerspruch zwischen der Bibel und philosophischen Moral.

Die Bibel Alten und Neuen Testaments ist allerdings die

Quelle der Erkenntniß von Gott in allen dogmatischen und moralischen Beziehungen, aber diese Erkenntnisse quellen in der Bibel, aus der Bibel quellen sie nicht, scatent in scriptura sacra, non ex scriptura sacra, das ist schon mit jeder Wasserquelle so; das Wasser fließt nicht aus der Quelle (als von ihr producirt), sondern in derselben. Die Erkenntnisse in der Bibel als der Quelle, sind Erkenntnisse aus Gott dem Geiste in ihr, non procreat scriptura sacra cognitiones, sed continet eas. Die Bibel selbst giebt Winke genug, daß nicht das Wort, sondern der Geist des Wortes das Prinzip der Erkenntniß sei. Aber Gott der Geist, wie er mit Hülfe der heiligen Schrift von den Menschen erkannt worden ist, ist der im Unendlichen unendliche Geist; der Mensch hingegen, der mittelst der Bibel zu seiner Erkenntniß gelangt, ist der im Endlichen unendliche Geist und darin besteht der Unterschied zwischen ihm und Gott. Aber zugleich ist hier auch kein Unterschied, der Mensch und Gott sind Geist, nur daß beide verschiedene Attribute haben, nämlich die des Endlichen und des Unendlichen. Also das Wissen Gottes des Geistes, und der Wille Gottes des Geistes kann werden das Wissen und das Wollen des Menschen, und die Veranlassung dazu giebt die Bibel. Folglich ist kein Widerspruch darin: Gott hat dem Menschen das Gesetz gegeben und die Erkenntniß, daß er dem Menschen dasselbe gegeben habe, ist die durch ihn, die Erkenntniß Gottes ist die geoffenbarte, und: dem Menschen wird das Gesetz nicht aufgedrungen; denn indem der Mensch zum Wissen und Willen Gottes kommt, ist er mit thätig, das Gesetz behält also, wie es Gott gegeben hat, den Charakter der Autonomie. Es steht daher zu sagen: die Erkenntniß des Gesetzes und die seines Ursprungs ist die göttliche Offenbarung, aber nicht als eine factische, historische, in der Zeit, außer dem Geiste für den Geist, nicht als eine todte, geschweige als eine natürliche, sondern als eine geistige, die Offenbarung des Geistes von und zu dem

Geiste. Das Wort der Bibel von ihrem Anfang bis zu ihrem Schluß ist nicht diese geistige Offenbarung; denn so wäre sie ja eine factische, eine historische, sondern jenes Werk ist blos das Organ, mittelst dessen der Geist zum Geiste spricht, und wenn vom Geiste der Religion überhaupt die Rede ist, so kann nur der Geist im Worte durch das Wort, und nicht das Wort als solches verstanden sein, und so steht auch zu sagen: die Offenbarung Gottes des Geistes an die Welt, an die Menschen ist das Princip der Erkenntniß, sowohl wie sie zum Inhalt des Glaubens als zum Inhalt der Liebe, des Gesetzes gehört, und der Mensch, welcher sich als Geist bei seiner Endlichkeit im Verhältnisse zu Gott als dem unendlichen Geiste, in seiner Unendlichkeit erkannt hat, der hat das Princip des Gesetzes erkannt. Dieser Begriff mag immerhin im Religionsunterrichte unberührt und unerörtert bleiben, in der Wissenschaft aber nicht. Endlich ein Grundsatz kann dies Princip nicht sein und nicht werden für die Wissenschaft und sogar nicht für die populäre Unterweisung; denn das Princip ist ja der Unendliche in seiner Unendlichkeit, für den Unendlichen in seiner Endlichkeit, wie könnte ein Satz, der relativ ist, der ja bedingt sein muß, dieses aussprechen? Dennoch war die Meinung früh entstanden und hatte sich lange erhalten, daß die theologische Moral einen Grundsatz haben müsse, auf den man zurückkomme. Diese Meinung war besonders durch die kritische Philosophie in Anregung gebracht und wurde die Meinung vieler, ja fast aller Theologen. Hätte die Moral einen solchen Grundsatz, so müßte, da ihre Quelle ausschließlich die Bibel ist, dieser in der Bibel vorkommen, und zwar auf eine entschiedene, unwidersprechliche Weise, denn das ist ja in jeder andern Moral, wie z. B. in der Kantischen der Fall; daß sie aber keinen Grundsatz habe und doch ein Prinzip, gibt sich am deutlichsten dadurch zu erkennen, daß die Theologen immer einen gesucht und keinen gefunden haben; so sind sie darauf gerathen, daß jeder einen

andern Bibelspruch zum Grundsatz nahm. Es sind solcher Bibelsprüche hauptsächlich sechs:

1) Ev. Matth. 7, 12. *Πάντα οὖν ὅσα ἂν θέλητε, ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτω καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς.* Dies gefiel den autonomischen Kantianern sehr gut, wurde daher der Kantische Grundsatz. Aber Christus spricht mit jenen Worten nur eine Pflicht im socialen Verhältniß aus, also in der Sphäre der Moral, nicht an ihrer Spitze, eine Vorschrift, nicht das Princip aller.

2) Ev. Math. 7, 21. *ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ ἐν οὐρανοῖς, τοῦ πατρός μου εἰςελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.* Dieser Spruch hat große Aehnlichkeit mit dem Grundsatz des Crusius, der leuchtete den Crusianern ein. Aber wie man dort im Zusammenhang leicht erkennt, daß das gesagt ist für die Pharisäer, für Leute, die durch bloßes Gepränge das Himmelreich glaubten erreichen zu können, so zeigt sich dieser Satz als ein Oppositionssatz, wie er den bigotten Katholiken gesagt werden dürfte, ist aber kein Grundsatz.

3) Ev. Matth. 22, 36—40. (Vergl. oben §. 14. III.) Dieser Satz ist aber nur der Complex aller Gesetze, nicht das Princip des Gesetzes; die Summe wird hier in Einem ausgesprochen.

4) I. Petr. 2, 21—25. *Εἰς τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε, ὅτι καὶ Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν, ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμὸν, ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ* u. s. w. Behaltet Christi Vorbild vor Augen, nehmt ihn zum Muster (Nachfolge Christi). Aber ein Grundsatz ist damit auch nicht ausgesprochen. Einer soll den andern zum Muster nehmen; ohne weiteres? Nein, nach vorhergegangener Prüfung, sonst wird es eine Nachäffung, keine Nachfolge; aber prüft er sein Muster, so muß er ein Princip haben. Der Inhalt des Spruchs ist offenbar asketisch. Aber eine Askese ist keine Begründung der Tugend und Wahrheit.

5) Ev. Matth. 5, 48. Ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι, ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς τέλειός ἐστιν. Das klingt Wolfisch und erinnert an den Wolfischen Grundsatz. Aber es ist auch ein Schlußsatz zum Vorhergenannten, — kein Grundsatz.

6) I. Petri 1. 16. Ἅγιοι γένεσθε, ὅτι ἐγὼ ἅγιός εἰμι. Dies erinnert leicht an Hutchinson und den praktisch-ästhetischen Satz: the moral sense, allein wie jener kein Grundsatz sein kann, so ist es auch dieser Spruch nicht. Also die Bibel ist das Incitament zur Erkenntniß wie des Gesetzes selbst, so auch seines Ursprungs, aber sie ist nicht das Princip dieser Erkenntniß, incitat hominem ad cognoscendam legis originem, minime tamen hancce cognitionem procreat.

Schlußanmerkung. 1) Die neutestamentliche Lehre überhaupt und als die vom Ursprung des Gesetzes und seiner Erkenntniß besonders ist nicht enthalten in irgend einer andern, sondern sie enthält, hält und trägt sich selbst, sie ist selbständig. Mit der alttestamentlichen steht sie in inniger Verbindung, ist aber nicht in ihr gegründet, vielmehr ist umgekehrt diese in jener enthalten, in sie aufgenommen und in ihr vergeistigt. Auch ist's keine andere Doktrin, selbst nicht die Philosophie, von der die neutestamentliche Lehre begründet, in der sie gehalten und getragen werde.

2) An die Welt brachte sie sich ursprünglich mündlich und schriftlich durch einzelne Männer, welche Juden waren, aber als sie die Organe jener Lehre wurden, durchaus aufhörten, Juden zu sein, durch die Apostel. Ihre Reden jedoch, ihre Berichte, die Evangelien und ihre Briefe begründen nicht die biblische Lehre, sondern veranlassen blos die Erkenntniß derselben, die Erkenntniß für das Leben, daß es ein sittlich praktisches, ein der Bestimmung des Menschen auf Erden angemessenes Leben werde und sei; sie sind zugleich Veranlassung für die Erforschung des Grundes der Lehre. Die neutestamentliche Lehre

hat, wie für die Seite des Glaubens, so auf der des Gesetzes der Liebe das Bedürfniß der Interpretation, aber auch das der Spekulation zur Erkenntniß des Grundes der Wahrheit, welche die biblischen Lehren aussprechen. So ist die Ethik eine durch und durch philosophische Wissenschaft, der die Exegese nur zur Seite geht.

Endlich 3) die Welt, an die sich die neutestamentliche Lehre brachte, bestand aus Juden und Heiden; so wie diese theilweise sich jener Lehre zuwendeten und sie in sich aufnahmen, hörten sie auf, Juden und Heiden zu sein, sie wurden Christen. Der Urheber des Gesetzes, das im neuen Testament wie im alten gelehrt wird, ist Gott der Geist, und so ist es das Gesetz des Geistes, *νόμος τοῦ πνεύματος*, das geistige und das Gesetz für den Geist. Aber das Wesen des Geistes ist die Freiheit, und wo der Geist ist, da ist Freiheit (II. Cor. 3, 17.) Gott ist der Geist, wo er ist, da ist Freiheit, das Wesen Gottes ist Freiheit. Das Gesetz Gottes also als das des Geistes ist das Gesetz der Freiheit und als das für den Geist, das Gesetz für die Freiheit. Die Lehre vom Gesetz der Freiheit, wie sie im neuen Testament sich an die Welt brachte, und noch bringt, geht also die Menschen an für ihre Freiheit von allem, was für den Geist beschränkend ist, von allen Vorurtheilen, Irrthümern, Sünden u. s. w. Verhaltet euch frei von allem äußerlichen, natürlichen, historischen u. s. w., redet als die, handelt als die, welche nach dem Gesetz der Freiheit gerichtet werden (Jak. 2, 12.). Demnach wäre wohl endlich zu sagen: der Ursprung des Gesetzes ist die Freiheit, und das Ziel des Gesetzes ist auch die Freiheit. In und mit der Erkenntniß von der Freiheit wird folglich die Lehre vom Ursprung des Gesetzes und von seinem Ziele sich vollenden.

Der allgemeinen Moral
Drittes Hauptstück.
Die Lehre von der Freiheit.

§. 10.

Eintheilung.

Es hieß und heißt noch gewöhnlich: daß die Freiheit sei, daß der Mensch frei sei, stehe von ihm selbst anzuerkennen und mit großer Zuversicht zu glauben, aber was sie sei, woraus und wie sie sei, vermöge niemand zu wissen, oder wenn es auch jemand zu wissen vermögte, so sei es doch gleichgültig für das, was er in seinen Lebensverhältnissen zu thun und zu lassen habe, also gleichgültig für seine Pflichten und deren Erfüllung. Nach Kant ist das Wissen von der Freiheit und ihrem Grunde unmöglich und findet in Ansehung ihrer nur ein Glauben statt, als Postulat der praktischen Vernunft. Nach Schleiermacher und Herbart ist es überflüssig zu wissen, was die Freiheit sei. Indessen steht doch ohne Erkenntniß, etwa blos in der Ignoranz des sich auf sich beschränkenden Glaubens und Bedürfnisses, kaum zur Freiheit zu gelangen oder in ihr sich zu behaupten, sei es theoretischer oder praktischer Weise. Es ist also um der Freiheit selbst willen, die der Mensch sucht und erstrebt, die Wissenschaft von der Freiheit nothwendig und erforderlich; „die Wahrheit wird euch frei machen," sagt Christus ja selbst, die Wahrheit aber ist nur durch das Wissen. Für die Einleitung zu der Untersuchung, die das Wissen von der Freiheit vermitteln muß, ist die oben gegebene Definition des Gesetzes zu wiederholen. Das Gesetz ist die in den Dingen, in den lebenden und dann in den denkenden Subjekten mit Nothwendigkeit bestimmende Macht. In den Dingen und

in den lebenden Subjekten ist sie als in Willenlosen diese mit Nothwendigkeit bestimmende Macht. Aber vom Denken ist, wie leicht in einiger Reflexion darauf erkannt wird, das Wollen unzertrennlich. Ist das Gesetz die in den denkenden Subjekten mit Nothwendigkeit bestimmende Macht, so ist es dieselbe in ihnen als wollenden, die Macht des Gesetzes ist die im Willen bestimmende und so erst hat das Gesetz die Bestimmtheit des Moralgesetzes. Der Wille (τὸ θέλημα) ist als solcher ein Gegenstand für die Anthropologie und wird auch dort von seinem Princip und von seinen Elementen aus betrachtet und begriffen. Aber hier steht er in einem nothwendigen Verhältniß zum Gesetz, welches die in ihm mit Nothwendigkeit bestimmende Macht und so das Gesetz für den Willen ist. In seinen Trieben und Instinkten wird das lebende Subjekt, und in seinen Begierden und Neigungen wird sogar noch das denkende Subjekt determinirt; aber in seinem Wollen determinirt das Denkende sich selbst. Ist nun das Gesetz die im denkenden Subjekte als wollendem mit Nothwendigkeit bestimmende Macht, so ist sie dies nur, indem das Wollen ein nicht determinirtes, sondern indem es durch das Gesetz determinirt wird, ein sich selbst determinirendes ist. Determinirt der Mensch in seinem Denken und Wollen, Beschließen und Vollziehen sich selbst so, wie ihn das Gesetz determinirt, so ist das, was aus diesem sich Determiniren, als dem Determinirtwerden hervorgeht, das Gute (τὸ ἀγαθόν), und so hat das dritte Hauptstück einen Abschnitt, den ersten nemlich, die Lehre vom Guten (περὶ τοῦ ἀγαθοῦ).

Ferner kommt in Betracht die Nothwendigkeit, mit welcher das Gesetz die im Willen den Willen determinirende Macht ist. In dieser den Willen determinirenden Macht hört das Gesetz auf, Gesetz als solches zu sein; als solches ist es noch ein abstraktes, aber als die mit Nothwendigkeit determinirende Macht wird es zur Pflicht, es verwirklicht sich als Pflicht und in seinen

Pflichten erkennt der Mensch erst das Gesetz seiner Wirklichkeit nach. Somit hat das dritte Hauptstück einen zweiten Abschnitt, die vielumfassende Lehre von der Pflicht. Endlich

Die Nothwendigkeit, mit der das Gesetz determinirend ist in dem Willen und für denselben, ist jedoch, eben weil in dem Willen determinirend, kein Zwang, sondern eine Verbindlichkeit, obligatio; das Gesetz ist das der Liebe, die Liebe aber zwingt nicht, und indem das Gesetz zur Pflicht wird, ist es wohl nöthigend, aber nicht zwingend. Das Gesetz läßt also dem denkenden Menschen die Möglichkeit, sich so zu determiniren, wie er durch das Gesetz determinirt wird, aber auch die, anders sich zu determiniren, ja die, dem Gesetz entgegen sich zu determiniren, und diese Möglichkeit ist die Freiheit. So schließt das dritte Hauptstück mit einem dritten Abschnitt, der die Lehre von der Freiheit selbst enthält, deren Prämissen die Lehre von dem Guten und der Pflicht sind.

Des dritten Hauptstückes

Erster Abschnitt.

Das Gute.

Das Wollen überhaupt hat zur Voraussetzung irgend ein Etwas, das gewollt werde, dieses kann kurzweg Objekt heißen und ist zu betrachten

1) als durch den Willen bestimmbar, §. 16.;

2) als durch ihn bestimmt, §. 17., und zwar indem er durch das Gesetz bestimmt wird und sich bestimmt;

3) als das Gute, §. 18. und

4) indem er durch's Gesetz bestimmt, selbst das Gute zu seinem Attribut hat, als der gute Wille, §. 19.

Hierauf kann folgen die biblische Lehre vom Guten, §. 20.

§. 16.

Das Objekt bestimmbar durch den Willen.

Für den Willen, der unter dem Gesetz steht, ist das Objekt an und für sich vorhanden, ohne durch ihn erwirkt zu werden und vorhanden zu sein. Ein solcher Wille findet vel quasi das Objekt vor, das durch ihn bestimmbar ist. Wäre er der Wille selbst als Gesetz, stünde er mithin nicht unter dem Gesetz, so möchte das durch ihn bestimmbare Objekt an sich auch das Objekt durch ihn sein; der, dessen Wille er wäre, wäre Schöpfer des Objekts. So ist es im Gedanken und Glauben der Menschen an Gott; sein Wille ist die Allmacht, durch sie ist die Welt Objekt für den Willen. Er ist nicht der Töpfer, sondern der Schöpfer. So stark des Menschen Wille ist, das vermag er doch nicht, daß das durch ihn bestimmbare Objekt durch ihn sei. Phantasirend in einer fast wilden Dichtung hat er wohl die Vorstellung von einer solch schaffenden Macht; der Teufel schafft ihm Gold, aber über Nacht verwandelt es sich in Kohlen und Dreck. Indessen obwohl nicht Objekt an sich durch den Willen wird es doch, wie er es findet, Objekt für ihn, durch ihn selbst, er macht das sich vorfindende Objekt für ihn selbst zum Gegenstande. Darin also, daß das Objekt Gegenstand wird, verhält der Wille, für den es dieser wird, sich schon als der dasselbe bestimmende und verhält es zu ihm sich schon als das durch ihn bestimmbare. So sind z. B. auf einer blühenden Wiese die Pflanzen da, der botanisirende Apotheker geht und sucht unter ihnen die so genannten officinellen auf, die Natur hat durch die ihr von Gott verliehene producirende Macht die Blumen hervorgebracht, der Apotheker findet sie vor; der andere, nicht botanisirende, der keinen Zweck hat, geht auf die Wiese, freut sich des Geruchs, des Farbenspiels,

für diesen sind sie Objekte; der Botanikus macht nur die zu Gegenständen für sich und seine Büchsen, die er brauchen kann. Das Objekt nun, wie es durch den Willen bestimmbar für ihn Gegenstand wird, ist dreifacher Art:

a) das natürliche,

b) das menschliche,

c) das geistige.

ad a) Das Natürliche ist das sinnliche Objekt im Sinnlichen. Für den Willen wird dasselbe Gegenstand mittelst der Empfindung, Wahrnehmung, Erfahrung, wie beim Apotheker. Empfindung, Wahrnehmung, Erfahrung treten in den Dienst, werden Mittel für denselben, das Object zum Objecte für ihn zu machen. Das Sinnliche im Sinnlichen ist:

1) das Unorganische, das blos Materielle, der Körper, das Element, das Minerale. Es ist ein durch den Willen Bestimmbares, und zwar so, daß nur die Natur des Unorganischen, das ihm immanente Gesetz dieser Bestimmbarkeit Grenzen setzt. Das Unorganische selbst widersetzt sich nicht der Bestimmung desselben durch den Willen, nur sein Gesetz ist die Grenze dieser Bestimmbarkeit. Dem Eisen ist es einerlei, ob aus ihm ein Schwerdt oder eine Pflugschar werde, nur das z. B. nicht, daß es schwimme. Eben jenes Natürliche ist

2) das Vegetativ-Organische, und auch dieses durch den Willen bestimmbar, so daß die Bestimmbarkeit nur durch die Natur begrenzt ist, nicht durch das Vegetative. Die Pflanze, ein sinnliches Objekt im Sinnlichen der Luft, dem Licht, dem Boden ist nur dieses, ein sinnliches aber kein sinniges; der Sinn fehlt ihr. Einige Pflanzenarten, die Mimosen, die Sinnpflanzen geben zwar den Schein des Sinnigen, wenn sie z. B. die Blätter zusammenziehen, aber es ist nur der Schein. So gleichgültig also, wie das Unorganische, verhält sich auch das Vegetativ-Organische gegen die Bestimmung, welche ihm gegeben werden kann. Beides kann kurz so zusammengefaßt werden:

Unorganisches und Organisches thun keine Forderungen an den Willen in Ansehung dessen durch ihn bestimmt zu werden, sie sprechen kein Recht an, so und nicht anders bestimmt zu werden. Aber das Sinnliche im Sinnlichen ist

3) das Animalisch-Organische und als dieses nicht nur ein Sinnliches, sondern auch ein Sinniges. Das Thier, welches empfunden wird und mittelst der Empfindung Gegenstand für den Willen ist, das Thier empfindet selbst. Die Bestimmung also, welche durch den Willen dem Thier gegeben wird, ist zugleich eine von ihm gefühlte; der Hund schreit, wenn er gepeitscht wird. Hier also findet die Bestimmbarkeit durch den Willen nicht blos an dem ihm immanenten Gesetz, sondern auch am Objekt einen Gegenstand und fordert gleichsam, wenn es durch den Willen bestimmt wird, seiner individuellen Natur gemäß bestimmt zu werden. Darauf beruht die Lehre von den Pflichten gegen die Thiere in der Moral. Auch wird in diesem Punkte das Urtheil über die Menschen bereits ein praktisches, ein moralisches. Es kann einer die Pflanzenwelt und das Unorganische auf eine der einen oder dem andern widerwärtige Weise zu behandeln versuchen, dann heißt es von ihm: er ist ein Narr; mißhandelt er aber das Thier, quält er es ohne Noth, so ist dies ein Zeichen empörender Brutalität.

ad b) Das Menschliche als Objekt für den Willen ist auch das Sinnliche, aber nicht, wie das Natürliche, im Sinnlichen, sondern im Nichtsinnlichen. Das Sinnliche wird erfahren und die Erfahrung ist die Grenze, aber vom Nichtsinnlichen ist keine Erfahrung weiter mehr möglich. Das Reich des Nichtsinnlichen ist das Reich des Gedankens, der Vernunft.

So wie demnach der Mensch oder das menschliche Objekt Gegenstand für den Willen als bestimmbar durch ihn wird, ist dieser Wille ein nicht nur durch Sinn, Empfindung, Wahrnehmung, sondern auch durch Verstand, Vernunft, durch Denken und Urtheilen vermittelter. Das Sinnliche reicht also

nicht hin, um das Sinnliche im Nichtsinnlichen zu bestimmen. Gegenstand nun wird für den Willen das sinnlich Objektive im Nichtsinnlichen auch auf dreifache Weise:

1) Als ein Mensch für den andern; der eine hat den andern in dessen Individualität sich gegenüber; wie er leibt und lebt, sich bewegt, spricht, so sieht er ihn, so hört er ihn, so wird er seiner inne, mittelst der Empfindung, Wahrnehmung, Erfahrung. Aber Gegenstand wird der eine für den anderen, indem er bereits Gegenstand für sich selbst werden kann, oder ist, in der Möglichkeit der Selbständigkeit und Persönlichkeit, oder in der Wirklichkeit der Persönlichkeit. So bei dem Kinde. Das thierische Junge ist ein Sinnliches lediglich im Sinnlichen, aber das Menschenkind ist ein Sinnliches lediglich im Nichtsinnlichen, in der Möglichkeit der Persönlichkeit und Gegenstand für den Willen eines andern als bestimmbar durch ihn, aber dadurch, daß es das Sinnliche im Nichtsinnlichen ist, ist die Bestimmbarkeit begrenzt, das Kind gehört einer andern Welt an, als der sinnlichen. Aus dem Kinde spricht das Moralgesetz zu einem jeden, es nicht als ein Thier zu behandeln. Hier also ist die Bestimmbarkeit begrenzt durch den Gegenstand des Willens. Diese Grenze der Bestimmbarkeit kann aber vom Menschen überschritten werden; der Mensch kann das Kind als bloßes Sinnenobjekt behandeln, der wüthende Soldat z. B. in der eroberten Stadt. Das ist aber nicht mehr Brutalität, sondern Immoralität, Barbarei. Noch bedeutsamer wird die Reflexion auf den Menschen, wie er Gegenstand des Willens eines Andern ist, wenn das Verhältniß das des Erwachsenen und Gebildeten zum Gebildeten ist. Der eine ist z. B. wie bei Macbeth der Gastfreund, der nahe Verwandte, er ist sogar der König und der, der ihn beherbergt, versucht ihn zu ermorden; welche Hindernisse treten hier dem Willen entgegen? das Gastrecht, die Verwandtschaft; der König geht zu Bette und sein Wirth ermordet ihn trotz dieser Hindernisse des Gesetzes.

2) Bestimmbar durch den Willen ist ein Mensch für den
ıdern, so auch jeder für sich selbst. Die Bestimmbarkeit des
hiers durch seinen Trieb oder Instinkt ist begrenzt durch die
ierische Natur selbst. In welchem Grade es immerhin sinnig
, es ist doch nur ein sinnliches Objekt im Sinnlichen, beleibt
ar und beseelt, aber so, daß es seine Seele von seinem Leibe
cht unterscheiden kann und von beiden sich selbst auch nicht.
ingegen der Mensch unterscheidet gar bald den Leib von sei-
r Seele und sich von beiden, sie ist das Nichtsinnliche, er der
innliche und so der Mensch der Sinnliche im Nichtsinnlichen.
ie Bestimmbarkeit nun des Leibes, wie ihn der Mensch em-
ndet und hat als den seinigen, ist begrenzt nicht nur durch
Natur des Leibes, sondern auch durch das Nichtsinnliche,
rch die Seele, durch das ihr immanente Gesetz. Für den
illen aber ist diese Beschränktheit keine absolute Grenze, er
an über sie hinaus, er kann der den Leib bestimmende wer-
ı, was das Thier mit seinem Leibe nicht vermag. Krank
an sich nicht leicht einer wollen, die Natur widerstrebt, wenn
nicht gerade ein Laxativ oder Vomitiv nimmt; aber betäu-
n, betrinken, verstümmeln, ja sogar tödten kann er sich. Aber
allen diesen Möglichkeiten verhält er sich dem Wesen des
ichtsinnlichen, der Seele und ihrem Gesetze zuwider. Er soll
ese Grenze nicht überschreiten.

3) Die Sache, sie bloß als unorganische oder als orga-
sche kennen wir bereits, wie sie das sinnliche Objekt im Sinn-
hen ist und so durch den Willen bestimmbar, ohne demselben
le Grenze zu setzen. Hier aber ist sie nicht das Sinnliche im
innlichen, sondern im Nichtsinnlichen, mithin in der Sphäre
s Gedankens und Wollens selbst. In dieser Sphäre hat die
ache selbst schon eine Bestimmtheit durch den Willen, worin
das Sinnliche im Nichtsinnlichen ist. Die Sache ist eine
enschliche, das Eigenthum des Menschen. So lange sie
os das Sinnliche im Sinnlichen und Natürlichen ist, heißt

nicht hin, um das Sinnliche im Nichtsinnlichen zu bestimmen. Gegenstand nun wird für den Willen das sinnlich Objektive im Nichtsinnlichen auch auf dreifache Weise:

1) Als ein Mensch für den andern; der eine hat den andern in dessen Individualität sich gegenüber; wie er leibt und lebt, sich bewegt, spricht, so sieht er ihn, so hört er ihn, so wird er seiner inne, mittelst der Empfindung, Wahrnehmung, Erfahrung. Aber Gegenstand wird der eine für den anderen, indem er bereits Gegenstand für sich selbst werden kann, oder ist, in der Möglichkeit der Selbständigkeit und Persönlichkeit, oder in der Wirklichkeit der Persönlichkeit. So bei dem Kinde. Das thierische Junge ist ein Sinnliches lediglich im Sinnlichen, aber das Menschenkind ist ein Sinnliches lediglich im Nichtsinnlichen, in der Möglichkeit der Persönlichkeit und Gegenstand für den Willen eines andern als bestimmbar durch ihn, aber dadurch, daß es das Sinnliche im Nichtsinnlichen ist, ist die Bestimmbarkeit begrenzt, das Kind gehört einer andern Welt an, als der sinnlichen. Aus dem Kinde spricht das Moralgesetz zu einem jeden, es nicht als ein Thier zu behandeln. Hier also ist die Bestimmbarkeit begrenzt durch den Gegenstand des Willens. Diese Grenze der Bestimmbarkeit kann aber vom Menschen überschritten werden; der Mensch kann das Kind als bloßes Sinnenobjekt behandeln, der wüthende Soldat z. B. in der eroberten Stadt. Das ist aber nicht mehr Brutalität, sondern Immoralität, Barbarei. Noch bedeutsamer wird die Reflexion auf den Menschen, wie er Gegenstand des Willens eines Andern ist, wenn das Verhältniß das des Erwachsenen und Gebildeten zum Gebildeten ist. Der eine ist z. B. wie bei Macbeth der Gastfreund, der nahe Verwandte, er ist sogar der König und der, der ihn beherbergt, versucht ihn zu ermorden; welche Hindernisse treten hier dem Willen entgegen? das Gastrecht, die Verwandtschaft; der König geht zu Bette und sein Wirth ermordet ihn trotz dieser Hindernisse des Gesetzes.

2) Bestimmbar durch den Willen ist ein Mensch für den ndern, so auch jeder für sich selbst. Die Bestimmbarkeit des Thiers durch seinen Trieb oder Instinkt ist begrenzt durch die hierische Natur selbst. In welchem Grade es immerhin sinnig i, es ist doch nur ein sinnliches Objekt im Sinnlichen, beleibt war und beseelt, aber so, daß es seine Seele von seinem Leibe icht unterscheiden kann und von beiden sich selbst auch nicht. ingegen der Mensch unterscheidet gar bald den Leib von seier Seele und sich von beiden, sie ist das Nichtsinnliche, er der innliche und so der Mensch der Sinnliche im Nichtsinnlichen. ie Bestimmbarkeit nun des Leibes, wie ihn der Mensch emfindet und hat als den seinigen, ist begrenzt nicht nur durch ie Natur des Leibes, sondern auch durch das Nichtsinnliche, urch die Seele, durch das ihr immanente Gesetz. Für den Willen aber ist diese Beschränktheit keine absolute Grenze, er ann über sie hinaus, er kann der den Leib bestimmende weren, was das Thier mit seinem Leibe nicht vermag. Krank ann sich nicht leicht einer wollen, die Natur widerstrebt, wenn r nicht gerade ein Laxativ oder Vomitiv nimmt; aber betäuen, betrinken, verstümmeln, ja sogar tödten kann er sich. Aber n allen diesen Möglichkeiten verhält er sich dem Wesen des ichtsinnlichen, der Seele und ihrem Gesetze zuwider. *Er soll* iese Grenze nicht überschreiten.

3) Die Sache, sie bloß als unorganische oder als orgaische kennen wir bereits, wie sie das sinnliche Objekt im Sinnchen ist und so durch den Willen bestimmbar, ohne demselben ine Grenze zu setzen. Hier aber ist sie nicht das Sinnliche im Sinnlichen, sondern im Nichtsinnlichen, mithin in der Sphäre es Gedankens und Wollens selbst. In dieser Sphäre hat die Sache selbst schon eine Bestimmtheit durch den Willen, worin ie das Sinnliche im Nichtsinnlichen ist. Die Sache ist eine *menschliche*, das Eigenthum des Menschen. So lange sie blos das Sinnliche im Sinnlichen und Natürlichen ist, heißt

β) das Schöne. Bei diesem Worte wird insgemein gleich an das Sinnliche gedacht. Das Angenehme, Reizende, Liebliche, Graziöse mag das Sinnliche sein, das Schöne ist es nicht; wie hätten sonst Sokrates und Plato es so hoch stellen können in der καλοκἀγαθία? Das Schöne ist wie das Wahre das Nichtsinnliche, aber auch wie jenes im Sinnlichen und so ein Objektiv-Geistiges. Das Sinnliche mag nun sein ein Naturprodukt oder ein Werk menschlicher Kunst, schön ist das Nichtsinnliche in beiden in der Natur und Kunst, beide aber sind das Sinnliche. Das Nichtsinnliche, worin das Schöne scheint, ist das Unwandelbare, das ewig Schöne, aber das Sinnliche, worin das Schöne sich zeigt, ist das Vergängliche. Die Rose, das Mädchen, das Gemälde vergeht. Wie das Wahre, so ist auch das Schöne durch den Willen bestimmbar und also ein Objekt, das von ihm für ihn vorgestellt wird, es sei in welcher Form es wolle, ob als Epos, Natur oder Ton-Werk, er vermag es zu bestimmen; doch auch diese Bestimmbarkeit hat ihre Grenzen und zwar durch den Gegenstand, den der Wille nimmt und hat, durch das Schöne selbst; es setzt ihm eine Grenze, es übt über den Menschen eine Macht aus, daß er es seinem Wesen gemäß nehme und behandle, und diese Macht des Schönen für den, der es gegen sein Wesen nehmen und behandeln möchte, ist eine schützende Macht. Roh ist der Mensch, welcher die Rosen zusammenschlagen kann; die Seele in der Blume bewahrt sie vor der Gewalt. Nur Vandalen können ein Atelier vernichten. Es ist nun das Nichtsinnliche im Sinnlichen

γ) noch zu betrachten als das Ehrenhafte, εὐπρεπές, id quod honestum sit. Die Ehre erhält oder hat ihre Zeichen, z. B. die Krone, Orden u. s. w., sie sind das Sinnliche, die Ehre ist das Nichtsinnliche in diesem Sinnlichen. Sie ist ein durch den Willen Bestimmbares sowohl für den, der sie hat, als für den, der sie sucht; dies jedoch zuvörderst vom Gefühl

das Geistige als das Wahre das Nichtsinnliche im Wissen und in der Wissenschaft, die als Wissenschaft sinnlich bestimmt ist durch Gegenstand, Inhalt, Form. Die Mathematik, heißt es, habe zum Inhalt die Wahrheit selbst. Ist aber in ihr der Winkel das Wahre? Nein, er ist das Sinnliche, der Träger der Wahrheit; ob er astronomisch ist oder auf der Tafel gezeichnet, die Wahrheit darin bleibt dieselbe. Oder ist das Naturaliencabinet ein Complex von Wahrheiten? Nimmermehr, aber das Gesetz der Natur in diesen Körpern ist die Wahrheit.

Die Wissenschaft stellt sich am deutlichsten dar durch die Sprache; aber jede Sprache vom einfachsten Tone an ist durch ihre Perioden hindurch ein sinnliches, bedingt und vermittelt durch die Organe des Mundes und durch das Gehör. Das Wahre, das Geistige in der Sprache ist das Nichtsinnliche im Sinnlichen. Daher die Befugniß des Menschen, wenn der Wissenschaft der Wahrheit die Sprache zu eng ist, diese Bande zu zerreißen, der zu engen Sprache Gewalt anzuthun. — Das Objektiv=Geistige als das Wahre ist nun bestimmbar durch den Willen; diese Bestimmbarkeit ist begrenzt durch die Wahrheit. Eine Arbeit für die Wahrheit aus der Sprache des Autors beurtheilen wollen, heißt die Wahrheit mißkennen. Kant's Sprache gegen die von Lessing und Wieland gehalten, war schlecht; er sah es auch nicht darauf ab, à la Wieland zu schreiben, er interessirte sich für das Nichtsinnliche, das Sinnliche — die Sprache mußte Organ werden. Es kann einer freilich für die Wahrheit sich interessiren nur um der Sprache willen; der gemeine Philolog macht es so und wird der Pedant. Bei diesem Interesse ist also der Wille bestimmbar durch das, was das Werkzeug ist, statt durch das, wozu die Sprache dient. Interessirt ihn dagegen die Sprache der Wahrheit wegen, dann steht er in der Sphäre des Objektiv=Geistigen, weit entfernt von Wortklauberei und Notenmacherei. Eben das Objektiv=Geistige ist

β) das Schöne. Bei diesem Worte wird insgemein gleich an das Sinnliche gedacht. Das Angenehme, Reizende, Liebliche, Graziöse mag das Sinnliche sein, das Schöne ist es nicht; wie hätten sonst Sokrates und Plato es so hoch stellen können in der καλοκἀγαθία? Das Schöne ist wie das Wahre das Nichtsinnliche, aber auch wie jenes im Sinnlichen und so ein Objektiv-Geistiges. Das Sinnliche mag nun sein ein Naturprodukt oder ein Werk menschlicher Kunst, schön ist das Nichtsinnliche in beiden in der Natur und Kunst, beide aber sind das Sinnliche. Das Nichtsinnliche, worin das Schöne scheint, ist das Unwandelbare, das ewig Schöne, aber das Sinnliche, worin das Schöne sich zeigt, ist das Vergängliche. Die Rose, das Mädchen, das Gemälde vergeht. Wie das Wahre, so ist auch das Schöne durch den Willen bestimmbar und also ein Objekt, das von ihm für ihn vorgestellt wird, es sei in welcher Form es wolle, ob als Epos, Natur oder Ton-Werk, er vermag es zu bestimmen; doch auch diese Bestimmbarkeit hat ihre Grenzen und zwar durch den Gegenstand, den der Wille nimmt und hat, durch das Schöne selbst; es setzt ihm eine Grenze, es übt über den Menschen eine Macht aus, daß er es seinem Wesen gemäß nehme und behandle, und diese Macht des Schönen für den, der es gegen sein Wesen nehmen und behandeln möchte, ist eine schützende Macht. Roh ist der Mensch, welcher die Rosen zusammenschlagen kann; die Seele in der Blume bewahrt sie vor der Gewalt. Nur Vandalen können ein Atelier vernichten. Es ist nun das Nichtsinnliche im Sinnlichen

γ) noch zu betrachten als das Ehrenhafte, εὐπρεπές, id quod honestum sit. Die Ehre erhält oder hat ihre Zeichen, z. B. die Krone, Orden u. s. w., sie sind das Sinnliche, die Ehre ist das Nichtsinnliche in diesem Sinnlichen. Sie ist ein durch den Willen Bestimmbares sowohl für den, der sie hat, als für den, der sie sucht; dies jedoch zuvörderst vom Gefühl

in Raum und Zeit und hat die Bestimmung von Raum und Zeit, was z. B. den Cultus betrifft. Sei nun die Religion Naturreligion, Kunstreligion, oder sei sie die monotheistische, die geoffenbarte als eine wirkliche bei Juden und Christen oder eine vorgebliche bei den Muhamedanern, sie ist eine sinnliche, z. B. in der Bibel und dem Cultus. Auf die Frage also, wie das absolut Geistige durch den Willen des Menschen bestimmbar sei, ist zu antworten: da das absolut Geistige das Nichtsinnliche im Sinnlichen ist, nur so, daß es am Sinnlichen angepackt wird; unmittelbar ist ihm nicht beizukommen. Bestimmbar nun ist dasselbe durch den Willen in dreifacher Weise und zwar so, daß bei dieser Bestimmbarkeit es nicht sowohl auf das Objekt, als auf den Willen ankommt und auf sein Verhalten zum Objekt, wie es durch ihn bestimmt werden kann, gleichsam als bliebe bei dieser Bestimmbarkeit das Objekt ganz passiv und sei sein Verhalten zum Willen ganz passiv, der Wille aber verhalte sich gegen dasselbe ganz aktiv. Das Verhalten des Willens nemlich gegen das Objekt, was das absolut Geistige hier ist, ist:

α) ein gegen den Unterschied des Nichtsinnlichen und Sinnlichen, worin jenes das Nichtsinnliche, indifferentes. Der Mensch in diesem Indifferentsein ahnet kaum den Unterschied zwischen dem Nichtsinnlichen der Religion und dem Sinnlichen, worin es das Nichtsinnliche. So ist das Object bestimmbar in dieser vel quasi Identität des Nichtsinnlichen und Sinnlichen. Der Grund dieser Bestimmbarkeit ist also hier der Wahn, das Nichtsinnliche und Sinnliche sei einerlei und werde zusammen bestimmt. In diesem Verhalten des Willens als einem Bestimmen des Absolut-Geistigen zeigt sich die Superstition; das sinnliche Object, ein Stein, ein Klotz, Hügel, Strom, und das absolut Geistige als das Nichtsinnliche darin gelten für ein und dasselbe. So wird das Object angebetet, es ist ein Fetisch und der Mensch will, daß der Götze ihm diene. Die Meinung

τὸ θεῖον: hier als ein durch den Willen des Menschen bestimmbares Objekt. Gott selbst ist kein Objekt (wie auch kein Subjekt); ihn also, der kein Objekt ist, kann auch kein Wille bestimmen, er ist es nicht, der durch den Willen als ein Gegenstand für ihn bestimmbar wäre. Aber der Gedanke Gottes, notio Dei in homine, der in dem Menschen rege werdende Gedanke Gottes kann in dem Menschen ein Objekt, das durch den Willen des Menschen bestimmbar wäre, werden und sein. Den Gedanken, ihn das Nichtsinnliche hat der Mensch in dem Wort, das Wort aber ist ein Sinnliches, oder er hat ihn im Symbol, im Bild, in einem äußern Zeichen, im Dreieck z. B. oder im Kreuze. Wird aber der Gegenstand eines Gedankens als der vom Menschen gedachte das Wort, ὁ λόγος genannt, so ist hier das Wort aus dem Sinnlichen des Sprechens, so wie aus dem Sinnlichen des Sehens und Fühlens heraus. Die Untersuchung, die dahin geht, ist rein dogmatisch. Der Wille kann den Gedanken Gottes bestimmen, seinem Gegenstande gemäß, aber auch zuwider. In der Gotteslästerung z. B. ist eine solche widerwärtige Bestimmung des Gedankens Gottes; ihn selbst schändest du zwar nicht durch sie, dich selbst aber wohl. Das absolut Geistige, nicht als der Geist selbst, nicht als Gott der Geist, sondern eben als das Geistige, Göttliche, τὸ θεῖον, ist ein durch den Willen des Menschen Bestimmbares, indem es das Nichtsinnliche im Sinnlichen ist. Aber was für ein Sinnliches ist da, in welchem das Göttliche das Nichtsinnliche sei? Beim Objektiv-Geistigen war es die Sprache, dann der Kunststoff, endlich das Ehrenzeichen. Hier ist es die Religion. Sie ist das Sinnliche im Nichtsinnlichen. Wie? die Religion ein Sinnliches? Die abstrakte, die reine Vernunftreligion freilich nicht, sie ist blos gedachte und das Gedachte darin ist eben das, daß von allem Sinnlichen abstrahirt, abgesehen wird. Aber die concrete Religion ist die wirkliche nicht blos gedachte und die wirkliche, wo ist sie wirklich?

das Wahre, die Wahrheit an sich sei und die: daß das Wahre anerkannt wird als das Nichtsinnliche im Sinnlichen, als das Wahre darin. Zum Behuf der Wissenschaft ist das absolut Geistige durch den Willen bestimmbar mit der Frage: welches ist der innerste Unterschied zwischen Glauben, Unglauben, Nichtglauben, Aberglauben? welches ist die Wahrheit im Glauben? welches ist der Grund dieser Wahrheit? die Antwort gibt die Theologie; sie hat also das Absolut-Geistige zum Gegenstand, also den höchsten.

§. 17.

Das Objekt für den Willen, wie dasselbe durch ihn bestimmt wird.

Zuvörderst: das irgend etwas Wollen ist zugleich das irgend etwas Bezwecken, jeder Willensakt zugleich ein Denkakt in Bezug auf irgend einen Zweck; daher wenn einer den andern fragt: was er wolle? gleich die andere Frage in der Nähe ist: wozu er es wolle? Die Bewegung als ein Wollen ist zugleich die Bewegung als ein Bezwecken, aber nicht umgekehrt; die des Bezweckens muß nicht zugleich auch die des Wollens sein. In dieser Beziehung steht also das Wollen als Bezwecken über dem Bezwecken, was kein Wollen ist. Anerkannt ist, daß der Pflanze Zweck die Frucht und in dieser der Keim sei, und so ist das pflanzliche Thun, die vegetative Thätigkeit ein Bewegen und ein Bezwecken, aber kein Wollen. Also ein Zweck ist zu denken ohne Wollen, aber Wille ist nicht zu denken ohne Zweck. Das durch den Willen Bestimmbare nun, wie wir dasselbe bereits kennen, wird in der dreifachen Form durch den Willen wirklich bestimmt und so kommt hier durch das wirkliche Bestimmen jene dreifache Form wieder vor. Für die Untersuchung leitet nun folgende Rücksichtsnahme ein: das durch den Willen Bestimmbare hat seinen Zweck entweder

τὸ θεῖον: hier als ein durch den Willen des Menschen bestimmbares Objekt. Gott selbst ist kein Objekt (wie auch kein Subjekt); ihn also, der kein Objekt ist, kann auch kein Wille bestimmen, er ist es nicht, der durch den Willen als ein Gegenstand für ihn bestimmbar wäre. Aber der Gedanke Gottes, **notio Dei in homine**, der in dem Menschen rege werdende Gedanke Gottes kann in dem Menschen ein Objekt, das durch den Willen des Menschen bestimmbar wäre, werden und sein. Den Gedanken, ihn das Nichtsinnliche hat der Mensch in dem Wort, das Wort aber ist ein Sinnliches, oder er hat ihn im Symbol, im Bild, in einem äußern Zeichen, im Dreieck z. B. oder im Kreuze. Wird aber der Gegenstand eines Gedankens als der vom Menschen gedachte das Wort, ὁ λόγος genannt, so ist hier das Wort aus dem Sinnlichen des Sprechens, so wie aus dem Sinnlichen des Sehens und Fühlens heraus. Die Untersuchung, die dahin geht, ist rein dogmatisch. Der Wille kann den Gedanken Gottes bestimmen, seinem Gegenstande gemäß, aber auch zuwider. In der Gotteslästerung z. B. ist eine solche widerwärtige Bestimmung des Gedankens Gottes; ihn selbst schändest du zwar nicht durch sie, dich selbst aber wohl. Das absolut Geistige, nicht als der Geist selbst, nicht als Gott der Geist, sondern eben als das Geistige, Göttliche, τὸ θεῖον, ist ein durch den Willen des Menschen Bestimmbares, indem es das Nichtsinnliche im Sinnlichen ist. Aber was für ein Sinnliches ist da, in welchem das Göttliche das Nichtsinnliche sei? Beim Objektiv-Geistigen war es die Sprache, dann der Kunststoff, endlich das Ehrenzeichen. Hier ist es die Religion. Sie ist das Sinnliche im Nichtsinnlichen. Wie? die Religion ein Sinnliches? Die abstrakte, die reine Vernunftreligion freilich nicht, sie ist blos gedachte und das Gedachte darin ist eben das, daß von allem Sinnlichen abstrahirt, abgesehen wird. Aber die concrete Religion ist die wirkliche nicht blos gedachte und die wirkliche, wo ist sie wirklich?

Wasser. Die Luft existirt nicht für die Windmühle, nicht für das Segel, der Mensch aber nimmt sie dazu. Das Natürliche ist aber

2) als das Vegetativ=Organische auch ein selbständig Existirendes, nicht lediglich für Anderes, sondern für sich. Im Vegetativ=Organischen ist der Zweck selbst, die Pflanze hat sich zum Zweck und anderes, Licht, Luft, Wärme, Feuchtigkeit zum Mittel für sich. Aber das Vegetativ=Organische, ob zwar seinen Zweck in sich tragend, wird oder kann doch schon von dem Animalisch=Organischen, vom Thier zum Mittel genommen werden und vollends vom Menschen. Die Pflanze existirt an sich nicht für das Thier und könnte ohne dasselbe bestehen, nach dem Schöpfungsmythus geht sie ihm sogar vor; aber das Thier durch seinen Sinn oder durch einen von seinem Sinn vermittelten Trieb, durch seinen Instinkt bestimmt die Pflanze mit seinem Willen, vollends der Mensch kraft seines durch sein Denken vermittelten Willens. Er bebaut die Erde, damit sie Pflanzen aller Art für ihn den Zweck trage, mit Willen und Verstand macht er die Pflanzenwelt zum Mittel für seinen Zweck, er verbessert die Pflanze, indem er mit ihr als Mittel sich und seinen Genuß bezweckt, er zieht die Rebe und hat am Ende davon den begeisternden Wein. Endlich das Natürliche als

3) das Animalisch=Organische ist, indem ein sinniges, noch auf bestimmtere Weise ein solches, das den Zweck in sich hat und nicht außer ihm einen Zweck, dem es zum Mittel dient. Aber auch hier greift der Mensch ein, er ergreift das Thier, er zieht, bändigt es und macht es zum Mittel für seine Zwecke; der Stier hat nicht Hörner für den Menschen, der Mensch aber benutzt sie für seine Zwecke und giebt ihnen somit die Bestimmung, als Mittel für dieselben zu dienen. So kommen in diesem Kreise des Natürlichen, indem der Wille wirklich der dasselbe bestimmende und bezweckende ist, alle die Künste vor,



in diesem Verhältniß des Willens geht sehr weit; wird z. B. von dem Götzen nicht geleistet, was der Mensch verlangt, so prügelt er ihn durch, vernichtet ihn und macht sich einen andern und opfert ihm. So die katholischen Heiligen, Crucifixe, der russische heil. Nicolaus. Hat der Russe einen schlechten Streich gemacht, so hängt man einen Vorhang über's Bild. Dieser Aberglaube und Wahn fand sich weniger bei den Griechen, desto mehr aber bei den Römern; von da hat sich sehr viel in's Christenthum hineingezogen und hat leider noch statt in dieser geistigen Religion, welche die Menschen nicht als solche anerkennen mögen. Eben jenes Verhältniß des Willens ist

β) ein negatives, indem nemlich das Sinnliche durch den Menschen kraft seines Verstandes scharf und genau unterschieden wird, er aber auf das Sinnliche das einzige Gewicht legt und das Nichtsinnliche für etwas hält, das gar nichts sei. Dieses Verhalten ist ein Negiren des Nichtsinnlichen im Sinnlichen, des Göttlichen in der Religion. In Bezug auf das Nichtsinnliche, das also negirt wird, ist das Verhalten des Menschen nicht mehr das des Aberglaubens, sondern des Nichtglaubens. Indeß das Verhältniß ist nur ein Negatives und der Entwicklungsgang ist der von der Superstition in die Negation des Unglaubens.

γ) Eben jenes Verhalten wird ein positives. Positiv aber ist dann das absolut Geistige oder das Göttliche im Sinnlichen, ein durch den Willen bestimmbarer Gegenstand, indem dies sinnliche Verhalten ein Opponiren, nicht blos ein Negiren ist, woraus also nicht mehr der Nichtglaube, sondern der Unglaube wird. Wie gegen das Nichtsinnliche, so kann sich aber der Wille auch verhalten für das Nichtsinnliche. Das Verhalten des Willens zum Geistigen in der Religion ist das des Glaubens, das Positive nicht in der Opposition, sondern in der Harmonie. Die Voraussetzung vorerst in diesem harmonischen Verhältniß ist die: daß das Nichtsinnliche im Sinnlichen

aus ihren Angeln hebe; er antwortete: δός μοι ποῦ στῶ, gib mir den Ort, wohin ich mich und meine Maschinen stellen und meine Hebel ansetzen kann. Das ist der höchste Ausdruck für die höchste Gewalt der Mechanik. Noch höher steht die Chemie, welche das Pulver erfand. Nach einigen ist das Innere der Erde flüssig, brennend, nach andern gediegen; wäre sie dies, so müßte man sie aus einander sprengen können. Die Wissenschaft hat es mit solchen Mitteln als Elementen u. s. w. weit gebracht. Das Gewitter wird z. B. durch den Blitzableiter bestimmt, wo es treffen soll. Doch gemacht hat die Physik noch kein Gewitter und wird es auch nie machen; in der Stube ein kleines Analogon, — o ja! aber in der Welt nicht. Die Chemie zersetzt Elemente, aber nur Partikelweise; so weit wird's nicht gehen als Lichtenberg sagt, daß durch die fortgesetzten Experimente die Zersetzung sich der athmosphärischen Luft mittheile. Da wäre ein Element weg und Pflanzen und Thiere mit ihm. Aber

b) das Object als das menschliche und nicht als das blos natürliche beschränkt, begrenzt durch sich den Willen, von dem es wirklich bestimmt wird, indem es das Bestimmbare ist; denn das Menschliche ist an sich gar nicht Mittel, wie das Natürliche zum Theil, sondern Zweck, wie das animalisch Organische, und nicht nur Zweck, sondern auch sich wissender, bewußter Zweck. Der Wille also, der das Menschliche wirklich bestimmt, hat es, indem er dasselbe etwa zum Mittel macht, mit einem, wäre es auch nur der Möglichkeit nach wissenden oder bewußten Zweck zu thun, und da setzt dieser dem Wollen als Bezwecken eine Grenze und zwar

1) im Verhältniß des einen Menschen zum andern. Der eine will Etwas von dem andern fordernd, bittend, gebietend; dies sein Wollen ist ein den andern wirklich Bestimmen, und was der eine von dem andern will, will er als das Mittel für einen seiner Zwecke; er macht also in diesem wirklichen Bestim-

α) nicht in sich, sondern in einem andern, es ist für dieses Andere das Mittel zu dessen Zweck, oder

β) hat ihn nicht in einem andern, sondern in sich, und dieses Andere ist für es das Mittel.

In beiderlei Beziehung betrachten wir die dreifache Form. Also

a) das Natürliche, und zwar

1) als das Unorganische. Als dieses hat es ein Bestehen in sich (man vgl. §. 13.), ist selbständig, seine Selbständigkeit beweist es durch den Widerstand, den es thut, wie z. B. die Mauer, wenn du mit dem Kopf dagegen rennst. Aber das Selbständige, wie es ein Unorganisches ist, existirt für Anderes, nicht für sich; ein Anderes ist es also, das diesen Zweck in sich hat, und das Unorganische ist das Mittel für diesen Zweck. Die tief in der Erde Grund gleichsam gewurzelten Felsen und Felsenmassen sind Mittel für ein Anderes als Zweck, die Erde ist der Zweck, um sie zu halten sind jene da. Diese Beziehung ist keine durch den Willen hineingelegte, sondern eine Beziehung an sich und in Ansehung ihrer kann von einer Teleologie der Natur die Rede sein. Aber diese Felsenmasse ist bestimmbar durch den Willen, dann aber hat der Mensch einen Zweck, er kann sie zu seinen Zwecken als Mittel brauchen, er bricht und behaut den Felsen, baut sich aus dem cararischen Marmor eine Peterskirche, welche die Natur gewiß nicht bezweckt hat. Dasselbe ist der Fall mit dem Elementarischen. Das Meer, die Gewässer in und aus ihm existiren als Mittel für einen Zweck, Luft, Licht, Wärme, Feuer eben so; der Zweck ist zunächst die Pflanzenwelt und hier ist die Teleologie unverkennbar. Hier ist die Natur bestimmend, nicht der Wille. Aber die Elemente nimmt der Mensch in Beschlag und bezweckt etwas mit ihnen und so ist sein Wille sie bestimmend. Das Meer an sich existirt nicht für die Schiffe, der Mensch aber benutzt es dafür; er will die Producte ferner Regionen und holt sie auf dem

Wasser. Die Luft existirt nicht für die Windmühle, nicht für das Segel, der Mensch aber nimmt sie dazu. Das Natürliche ist aber

2) als das Vegetativ-Organische auch ein selbständig Existirendes, nicht lediglich für Anderes, sondern für sich. Im Vegetativ-Organischen ist der Zweck selbst, die Pflanze hat sich zum Zweck und anderes, Licht, Luft, Wärme, Feuchtigkeit zum Mittel für sich. Aber das Vegetativ-Organische, ob zwar seinen Zweck in sich tragend, wird oder kann doch schon von dem Animalisch-Organischen, vom Thier zum Mittel genommen werden und vollends vom Menschen. Die Pflanze existirt an sich nicht für das Thier und könnte ohne dasselbe bestehen, nach dem Schöpfungsmythus geht sie ihm sogar vor; aber das Thier durch seinen Sinn oder durch einen von seinem Sinn vermittelten Trieb, durch seinen Instinkt bestimmt die Pflanze mit seinem Willen, vollends der Mensch kraft seines durch sein Denken vermittelten Willens. Er bebaut die Erde, damit sie Pflanzen aller Art für ihn den Zweck trage, mit Willen und Verstand macht er die Pflanzenwelt zum Mittel für seinen Zweck, er verbessert die Pflanze, indem er mit ihr als Mittel sich und seinen Genuß bezweckt, er zieht die Rebe und hat am Ende davon den begeisternden Wein. Endlich das Natürliche als

3) das Animalisch-Organische ist, indem ein sinniges, noch auf bestimmtere Weise ein solches, das den Zweck in sich hat und nicht außer ihm einen Zweck, dem es zum Mittel dient. Aber auch hier greift der Mensch ein, er ergreift das Thier, er zieht, bändigt es und macht es zum Mittel für seine Zwecke; der Stier hat nicht Hörner für den Menschen, der Mensch aber benutzt sie für seine Zwecke und giebt ihnen somit die Bestimmung, als Mittel für dieselben zu dienen. So kommen in diesem Kreise des Natürlichen, indem der Wille wirklich der dasselbe bestimmende und bezweckende ist, alle die Künste vor,

die der Mensch erfunden und geübt hat und mittelst deren das Natürliche als Mittel zu Zwecken bestimmt wird; z. B. im Unorganischen die mechanischen Künste, das Schmelzen und Schmieden; diese gehen auch in das vegetativ Organische ein, im Behauen des Holzes. Hieran schließt sich der Landbau und im Gebiet des animalisch Organischen die Viehzucht. Durch die Kunst also erhält das Unorganische und Organische eine wirkliche Bestimmtheit, in welcher beides Mittel ist, kurz, die durch den Willen des Menschen bestimmbare Natur wird durch seinen Willen eine wirklich bestimmte, er schafft in der Natur eine zweite Natur und bewährt darin seine schöpferische Kraft.

Also in dieser Form des Bestimmbaren zeigt sich eine schaffende Kraft des Menschen. Die Welttheile haben großentheils bereits durch den Willen des Menschen die Bestimmtheit erhalten, die sie erhalten konnten. Die Erde ist gleichsam durch die fortschreitende Cultur besetzt und in Beschlag genommen. Indessen werden doch immer noch große Inseln entdeckt; findet sich ein solch unbevölkertes Land, dann giebt es Colonisten, die dahin wandern, und die Menschen freuen sich, in eine noch bestimmbare Welt zu ziehen. Hierin liegt der Reiz der Robinsonaden, Campe hat dies gut benutzt und besonders vortrefflich ist hierin der Schweizer-Robinson. Es ist, als sage das Gesetz zu dem Menschen: mache das Natürliche nach deinem Belieben zum Mittel, gleichviel ob dasselbe an sich schon Mittel oder Zweck sei. Dem Willen also wäre diese Zweckbestimmung in der Natur ganz und gar freigegeben, aber sie hat in dem Willen selbst und in dem Menschen, dessen Wille sie ist, eine Grenze, die dem Willen unüberschreitbar ist. Er kann z. B. den Zweck haben, die Welt zu zertrümmern, das Weltall zu zerstören, das Gesetz leidet es, wenn du kannst, aber du kannst es nicht. Noch näher erläutert sich dies durch folgendes Beispiel: dem großen Mechaniker Archimedes wurde einst zugemuthet, daß er mit seinen Maschinen die Erde und Welt

aus ihren Angeln hebe; er antwortete: δός μοι ποῦ στῶ, gib mir den Ort, wohin ich mich und meine Maschinen stellen und meine Hebel ansetzen kann. Das ist der höchste Ausdruck für die höchste Gewalt der Mechanik. Noch höher steht die Chemie, welche das Pulver erfand. Nach einigen ist das Innere der Erde flüssig, brennend, nach andern gediegen; wäre sie dies, so müßte man sie aus einander sprengen können. Die Wissenschaft hat es mit solchen Mitteln als Elementen u. s. w. weit gebracht. Das Gewitter wird z. B. durch den Blitzableiter bestimmt, wo es treffen soll. Doch gemacht hat die Physik noch kein Gewitter und wird es auch nie machen; in der Stube ein kleines Analogon, — o ja! aber in der Welt nicht. Die Chemie zersetzt Elemente, aber nur Partikelweise; so weit wird's nicht gehen als Lichtenberg sagt, daß durch die fortgesetzten Experimente die Zersetzung sich der athmosphärischen Luft mittheile. Da wäre ein Element weg und Pflanzen und Thiere mit ihm. Aber

b) das Object als das menschliche und nicht als das blos natürliche beschränkt, begrenzt durch sich den Willen, von dem es wirklich bestimmt wird, indem es das Bestimmbare ist; denn das Menschliche ist an sich gar nicht Mittel, wie das Natürliche zum Theil, sondern Zweck, wie das animalisch Organische, und nicht nur Zweck, sondern auch sich wissender, bewußter Zweck. Der Wille also, der das Menschliche wirklich bestimmt, hat es, indem er dasselbe etwa zum Mittel macht, mit einem, wäre es auch nur der Möglichkeit nach wissenden oder bewußten Zweck zu thun, und da setzt dieser dem Wollen als Bezwecken eine Grenze und zwar

1) im Verhältniß des einen Menschen zum andern. Der eine will Etwas von dem andern fordernd, bittend, gebietend; dies sein Wollen ist ein den andern wirklich Bestimmen, und was der eine von dem andern will, will er als das Mittel für einen seiner Zwecke; er macht also in diesem wirklichen Bestim-

men den andern zum Mittel. Aber der ist selbst ein der Möglichkeit nach oder wirklich wollender, er ist der entweder der Möglichkeit nach oder wirklich sich wissende Zweck. Der eine will also, daß der andere, welcher Zweck ist, nicht Zweck, sondern Mittel sei. Der andere ist dem entgegen, — es entsteht also hier ein Widerstreit, nemlich der, daß der Zweck nicht Zweck, sondern Mittel sei; wird der eine vom andern gezwungen, sich dessen Willen zu fügen, zu thun, zu leiden, was er will, so ist der eine Sklave, der andere der Herr. Die Sklaverei ist dieser Widerspruch. Ein Widerspruch ist aber in sich und an sich eine Bewegung, die kein Bestehen haben kann, die Sklaverei nimmt ein Ende, weil sie einen innern Widerspruch enthält. Jener Widerspruch hebt sich im Verhältniß des einen zum andern und des andern zum einen so, daß, indem der eine den andern zum Mittel bestimmt oder macht für seine Zwecke, der andere den einen auch zum Mittel macht für seine Zwecke. Jeder als sich wissender Zweck macht den andern zum Mittel und so hebt jeder den Widerspruch auf; indem der eine will, daß der andere ihm diene, sein Wille ist, den andern zum Dienste zu bestimmen, aber der Wille des andern ist, daß ihm der eine diene, so besteht der Zweck, so ist der Widerspruch gehoben. Das Verhältniß ist der Grund des juristischen Canon: facio ut des; daraus folgt denn das do ut facias, do ut des, facio ut facias. Die Mutter gibt sich in der Pflege des Sohnes selbst als Mittel her für ihn als Zweck, so lange er dessen bedarf, aber sie ist nicht Mittel für ihn, der Sohn, wenn er erwachsen ist, muß sie als Zweck anerkennen, ihre Pflege vergelten und sich so zum Mittel für sie hergeben.

2) Das ist aber auch das Verhältniß des Menschen zu ihm selbst; und da wird das Begreifen jenes wirklichen Bestimmens schwieriger. Das Bestimmen ist hier auch ein Bezwecken; es bezweckt einer etwas mit sich und hat es darin nicht mit einem andern, sondern mit sich als Mittel für sich als Zweck

zu thun, und da will's nicht gleich an den Tag. Macht der Mensch sich selbst, der sich wissender Zweck ist, zum Mittel, so ist er als Mittel nicht Zweck, nimmt er sich, wie er ist, so ist er als Zweck nicht Mittel. Es ist also hier ein Widerspruch, es widerspricht sich, daß einer, der sich zum Mittel macht, sich selbst Zweck sei. Er macht sich zum Mittel, — wie denn? Antwort: so und dadurch, daß er sich selbst bearbeitet, befähigt, etwas lernt, ein Handwerk, eine Kunst oder Wissenschaft; bei diesem Lernen und sich Befähigen hat er es ganz mit sich zu thun, wie der Künstler ein Material zurichtet, schmiedet, formirt, polirt, so richtet der Mensch sich selbst zu, der etwas aus sich macht, sich aus der Rohheit hebt. Nun ist sogleich die Frage: wozu? und die Antwort: für sich, der sich selbst wissender Zweck ist. Aber wie kann er sich, als sich selbst wissender Zweck zum Mittel machen? solcherweise, daß er sich, indem er sich Zweck ist, als den Lebenden erkennt; er, der seiner sich Bewußte und der schon als solcher sich erlebt. Sein Leben ist bedingt durch die Befriedigungsmittel der Lebensbedürfnisse; er macht also zuvörderst etwas aus sich, befähigt sich, und dann arbeitet er, — zu welchem Zweck? um zu leben! Er wäre demnach als der arbeitende das Mittel, als der lebende Zweck. So ist der Widerspruch scheinbar weg, aber in Wahrheit ist er noch da; denn in diesem Verhältniß wird das Leben zum Zweck gemacht; ist aber das Leben Zweck? oder nicht vielmehr der, welcher es hat? Also jenes Verhältniß steht direct umzukehren so, daß das Leben Mittel ist und die Arbeit Zweck. Aber auch so hebt sich der Widerspruch noch nicht auf. Er kann aber ein anderes außer ihm zum Zwecke und sich zum Mittel bestimmen, er selbst ist der Arbeitende und Lebende, was will er mit seiner Arbeit und mit seinem Leben, die beide jetzt Mittel sind? Ei den Genuß des Lebens; der ist Zweck. Arbeitend und lebend will er wo möglich „in seinem Leben lauter Freude erleben,“ dann ist die Epicuräische Moral da. Zum Genuß des Lebens

gehören einerseits Mittel, sie werden erarbeitet, durch sie befähigt sich der Mensch, er stellt den Genuß seines Lebens sicher, indem er immer mehrere hinzuthut, und durch diese Mittel hat er auch den Genuß seines Lebens. Also er selbst setzt sich, seine Arbeit, sein Leben, an die Mittel für den Genuß, aber indem er sich und sie an die Mittel setzt, werden ihm diese Mittel selbst zum Zweck, und er tritt aus dem Wollen in die Leidenschaft als Habsucht, Geiz, Schwelgerei u. s. w. Wo aber der Wille in eine solche Leidenschaft umschlägt, ist er im tiefsten Widerspruch mit sich selbst; sie frißt sich ein und zehrt ihn auf! Wie kommt er nun aus diesem Widerspruch? dadurch und so hebt sich der Widerspruch, daß der eine weder seine Arbeit, noch sein Leben und dessen Genuß, das Materielle und Reelle, sondern ein Ideelles, ein Nichtsinnliches im Sinnlichen, zum Zwecke macht und sich als Mittel für denselben ausbildet. Das wäre ja dann wieder wie sub 1) der Mensch für den andern, aber ein Widerspruch ist dies nicht, wenn der Mensch nicht ein einzelner, sondern ein concret allgemeiner ist. Der Mensch als concret allgemein ist ein Volk, das andere also, wofür er sich ausbildet und arbeitet, ist sein Volk, seine Nation, optime! Für mein Volk und Vaterland will ich mich befähigen ob im Handwerk, in der Kunst oder Wissenschaft. Was du für dein Volk leistest, leistest du freilich als Mittel, als Werkzeug; aber was du für dein Volk leistest, leistete dein Volk für dich, ehe du da warst, durch seine Ordnung, Gesetze, Einrichtungen und leistet es fort und fort.

3) Die Sache selbst, blos als bestimmbar durch den Willen, steht unter der Kategorie des Natürlichen und ist es gleichgültig, wie sie durch ihn bestimmt werde, ob als Mittel oder als Zweck; aber hier unter der Kategorie des Menschlichen ist sie nicht mehr bestimmbar, sondern hat sie eine Bestimmtheit und zwar durch den Willen. Durch ihn bereits bestimmt ist sie dem blos Natürlichen enthoben, sie ist eine menschliche Sache,

aliquid humani. In sie hat „der Mensch seinen Willen gelegt,“ (Hegel) das ihn Hineinlegen ist das sie Bestimmen. Er eignet sich die Sache an, sie, die res nullius war, wird res alicujus. Als blos bestimmbar, als res nullius mag sie immerhin Zweck sein und sogar als Zweck gewußt werden, und dann bleibt sie noch dagegen gleichgültig, ob sie als Mittel oder als Zweck bestimmt werde. So etwa erblickt der Mensch den Baum und macht ihn zum Objekt, weiß ihn als sich Zweck; er macht ihn zum Eigenthum, bestimmt ihn durch seinen Willen und macht ihn so zum Mittel für seine Zwecke. Indeß so ist das Objekt als Mittel zu einem Zweck und durch die Bestimmtheit, Eigenthum zu sein, doch nicht ein bewußter Zweck, sondern ein durch den Menschen gewußter. Jede Sache, die durch den Willen des Menschen die Bestimmtheit hat, seine Sache zu werden und zu sein, bestimmt er weiter, er bestimmt sie zu irgend einem Zweck, welcher dieser auch sei. Der Acker ist mein, ich baue ihn, wie ich will, von mir hängt es ab, für welchen Zweck ich ihn zum Mittel mache. Aus meinem Stahl kann ich einen Dolch schmieden, so gut als einen Degen. Bestimmt er eine Sache, die er hat, zum Zweck, so kann er dies, aber er verfährt seinem Wesen und der Natur der Sache nicht gemäß; denn darnach hat sie nur die Bestimmung, als Mittel bestimmt zu werden. So ist das Schooshündchen der gnädigen Frau durch ihren Willen bestimmt, geht sie aber darin zu weit, macht sie den Mops zum Zweck, so geht das gegen ihre nnd gegen des Hundes Natur. Aber wie verhalten sich die Sachen zu Andern, deren Wille nicht hineingelegt ist? Als Zwecke und durchaus nicht als Mittel. Für den Eigenthümer allein sind sie Mittel, für jeden anderen Zweck. Der Besitzer eines Utensils, eines Beils, Pflugs, Pferdes bestimmt diese als Mittel und mag sie brauchen, wie er will; ein dritter, dessen Eigenthum es nicht ist, kann das nicht. Es geht z. B. einer neben einer Flur her und sieht, daß er über den Acker eher zum Ort seiner

Bestimmung kommen könne, — er geht darüber. Thut das der Eigenthümer, — gut! thut's ein anderer, so ist das das erste Element des Raubens, das ja darin besteht, daß der Nichteigenthümer etwas zu seinem Mittel macht. Das wäre eine schöne Erklärung des homo sum, humani nil a me alienum puto. Also das durch den Willen das Eigenthum eines andern wirklich Bestimmen ist einerseits ein sich des Eigenthums Enthalten. Das fremde Eigenthum ist ein Heiligthum. Das Enthalten ist ein negatives Wollen. Aber eben dies Bestimmen wird eben so, wie ein negatives, auch ein positives, nemlich der eine bestimmt durch seinen Willen die Sache des andern so, daß er sie als Zweck anerkennt und wo es Noth thut, dieselbe erhält. Das Erhalten ist das Positive. Zum Enthalten ist man wohl geneigt, zum Erhalten aber hat man nicht immer dieselbe Lust. Es geht z. B. einer Nachts an einem offen stehenden Hause vorbei; ist er einigermaßen gebildet, so muß er hineingehen und die Bewohner darauf aufmerksam machen. Oder das Haus brennt, jeder ist bei der Hand zu helfen, er erkennt fremdes Eigenthum als Zweck an, er erhält es; aber oft heißt es hier: es hat an Hülfe gefehlt, nur die Studenten haben sich gerührt, die Philister haben zugesehen. Eben in der Bestimmtheit, die die Sache durch den Willen hat, kommt sie dem Geistigen schon nahe.

c) Das Geistige. Dasselbe ist, wie das Menschliche, auch Zweck und nicht wie das Natürliche für den Willen blos Mittel. Aber es ist dieser Zweck auch solchermaßen, daß in ihm die Möglichkeit, zum Mittel gemacht zu werden, aufgehoben, negirt ist. Es ist das Göttliche, Gott selbst an und für sich. Gott kann vom Menschen nicht zum Knechte gemacht werden; der Mensch kann das Geistige, Göttliche nicht so bestimmen, daß es Mittel sei für ihn. Den Menschen macht er zum Sclaven, — Gott so wenig als er ihn zum Objekte machen kann. Gott ist im A. T. schon überall als Herr aner-

kannt. Ferner: wie im Verhältniß des einen zum andern wohl der eine den andern zum Mittel bestimmt und so z. B. durch Vertrag ein Wechselverhältniß entsteht, so kann Gott nicht durch den Willen des Menschen bestimmt werden, er kann nicht in ein solches Wechselverhältniß mit dem Menschen treten und wenn dies auch in den ältesten mythischen Vorstellungen der Bibel so dargestellt ist. Facias ut dem, facio ut des, das ist heidnisch, höchstens katholisch, immer aber absurd. Das Geistige nun ist:

1) das objektiv Geistige und zwar

α) als das Wahre. Wahrheiten, z. B. physikalische, historische, mathematische bestimmt der Mensch als Mittel für seine Zwecke, und das Wesen dieser Wahrheiten leidet dieses auch; aber die Wahrheit, das Wahre, ein objektiv Geistiges ist dermaßen an und für sich Zweck, daß, wenn der Mensch dasselbe zum Mittel machen will, es so zu sagen entflieht. Auf die Frage an einen, der vom Wahren spricht: was willst du denn mit der Wahrheit? steht aus dem Wesen der Wahrheit zu antworten: mit der Wahrheit nur das Wahre. Das Wahre an sich ist das Nichtsinnliche und als Nichtsinnliches im Sinnlichen das objektiv Geistige. Das Sinnliche ist die Wissenschaft, das Wahre ist das Nichtsinnliche oder Geistige in ihr. Mit der Wissenschaft, abgesehen vom Wahren in ihr, kann der Mensch umgehen, wie mit einem Mittel, aber an die Wahrheit kann er nicht kommen, wenn er sie als Mittel bestimmen will. In der Beziehung, daß die Wissenschaften durch ihn als Mittel zum Zweck bestimmt werden können, haben die Wissenschaften einen Preis und nach diesem Preis stehen sie höher oder niedriger; sie werden taxirt nach ihrem Zwecke. So steht jetzt die Heraldik sehr niedrig, die Physik hat einen viel höheren Preis. So weiter bis zur Theologie und Philosophie, wo es um das Wahre als Wahres an und für sich zu thun ist. Diese Wissenschaften stehen also oben an. Die Welt er-

kennt das schlecht an, was die Besoldungen der Professoren beweisen. Hier gilt Kant's Wort: jede Wissenschaft hat einen geringern oder höhern Preis, die Wahrheit aber einen über jeden Preis erhabenen Werth, und dieser Werth ist die Würde. Das ist die Hoheit der Theologie und Philosophie und je näher eine Wissenschaft ihnen rückt, desto höher steht sie. Wo Naturforscher, Historiker u. s. w. einen Zahn auf die Philosophie haben, da erkennen sie ihre eigene Wissenschaft nur als Mittel.

β) Das Schöne. Dasselbe ist an sich ebensowohl ein Geistiges, wie das Wahre, kein Sinnliches, wie schon daraus erhellt, daß für das blos sinnige Objekt, für das Thier und für den rohen Menschen, der den Sinn nicht cultivirt hat, das Schöne gar nicht existirt. Durch den Willen wird das Schöne auch nur als Zweck bestimmt, und wo dieses nicht wäre, würde gar nicht das Schöne, das Geistige bestimmt sein, sondern das Sinnliche. Dies setzt sich in's Klare, wenn wir den früher geäußerten Unterschied beachten zwischen dem Natur- und Kunstschönen; das Schöne in der Natur, in der Rose, Lilie, Landschaft ist ebensowohl das Geistige, wie das Wahre. Wenn die Chemie, indem der Chemiker will, ein Naturerzeugniß bestimmt, wie z. B. die Rose, so abstrahirt sie davon, daß dies Erzeugniß das Schöne sei, und der Chemiker gebraucht es als Mittel zum Zweck. Er extrahirt z. B. aus der Rose das Rosenöl, aus der officinellen Pflanze den Saft als Mittel für die Gesundheit, als Zweck; auf die Naturschönheit der Blüthe wird nicht reflectirt, sondern nur darauf, daß sie vollkommen sei und ihre Säfte recht entwickelt habe. Anders mit dem Kunst-Schönen, wenn die äußere Erscheinung oder Gestalt durch den Willen bestimmt eine sichtbare wird und die Erscheinung ist die des Schönen, so ist die Bestimmung die des Geistigen im Sinnlichen als Zweck. Versucht der Mensch das Kunstschöne als Mittel zum Zweck zu bestimmen, so sündigt er gegen dessen Character und das Schöne geht ihm verloren. Die

Kunst, deren Werke das Schöne zum Inhalt haben, ist verschieden als Malerei, Musik, Poesie, aber das Schöne in ihr ist das eine und selbe und die Kunst bezweckt mit ihren Werken die Darstellung des Schönen, das an und für sich Zweck ist. Aber für den Menschen in seiner Rohheit ist, wie für das Thier, das Schöne gar nicht vorhanden, er hat es verloren, hat keinen Sinn dafür, also durch ihn wird es gar nicht bestimmt. Das andere Extrem der Rohheit ist die Ueppigkeit und Schwelgerei, beiden kommt das Kunstwerk sehr gelegen, es zum Mittel zu machen für ihren Zweck, z. B. den Sinnenreiz. Wenn das Schöne die Beziehung erhält des Mittels für einen Zweck, so muß dieser Zweck höher stehen, so daß es durch den Zweck als Mittel geadelt wird. So bei der Malerei z. B. der alten Griechen und der Christen des Mittelalters, die das Schöne auf das Göttliche als Endzweck bezog. Schon die Beziehung auf das Wahre und Sittliche läßt sich das Schöne gefallen. Griechische Kunstwerke und Künstler, z. B. ein Phidias, Praxiteles u. s. w. waren von der Kunst durchdrungen und hatten den darin waltenden ewigen Geist wenigstens geahnet. So Raphaels Altarblätter, die ein Mittel sind zur Andacht der Gemeinde. Ist das Charakteristische des Wahren die Würde, so ist das Charakteristische des Schönen die Hoheit, vermöge deren es Zweck ist und durch sinnliche Zwecke mißhandelt wird. Alle großen Dichter, Goethe, Sophokles, Aeschylus u. s. w., wenn sie einen Zweck hatten außer dem Schönen, so war es höchstens das Wahre, das Sittliche. Bei dem Künstler, welcher Kunst er sich auch gewidmet, können Werke bestellt werden, der Künstler arbeitet für irgend einen Preis, doch ist schon der Preis, der schon Ehrensold (Honorar) heißt, höher als der Miethlohn. Aber arbeitet denn der Künstler lediglich für diesen Sold, so daß sein Werk und seine ganze Arbeit nur gewollt werde als Mittel zum Zweck des Honorars? In der Arbeit also, deren Ergebniß ein Sinnliches ist, aber

wobei das Nichtsinnliche im Sinnlichen es ist, worauf es bei der Arbeit ankommt, ist der Künstler vom Zweck, für den er arbeitet, vom Schönen, nicht vom Honorar bestimmt, ihn treibt und begeistert der Geist, das Schöne sinnlich darzustellen und das eben ist die künstlerische Darstellung. Aber er ist Mensch, das Leben hat seine Noth, der Lebenstrieb ist der Erhaltungstrieb, er ist vielleicht arm und so geht die Kunst leicht nach Brod, wie Lessing sagt; die Kunst hat, wie ihre unendlichen Freuden, auch ihre Leiden. (Vergl. Künstlers Erdenwallen von Goethe und Oehlenschlägers Corregio.) So fehlt es auch der Wissenschaft nicht an Leiden, die aber nicht oft so scheinend an den Tag treten. Endlich

γ) das objektiv Geistige als das Ehrenhafte, τὸ εὐπρεπές. Die Ehre ist an sich ebenso wie die Wahrheit nicht Mittel, sondern Zweck; aber in dem Character des Zwecks ist das Ehrenhafte auch das Tugendhafte, da ist Ehre und Sittlichkeit ein und dasselbe; wahre Ehre und keine Tugend? das wäre ein Unding! Wie auf die Frage von einem an den andern: was willst du mit dem Wahren? nur zu antworten steht: nichts, als die Wahrheit, so ist ebenso auf die Frage: was willst du mit der Ehre, mit der Tugend? zu antworten: nur die Ehre und die Tugend. Für den, der die Ehre und die Tugend noch nicht hat, dessen Tugend und Ehre sie noch nicht ist, kann doch schon der Gedanke, die Vorstellung von der Ehre entstehen; indem ihm die Ehre so Objekt wird, kann er nach ihr suchen und streben; wird sie wirklich gewollt, so bringt ihr Wesen mit sich, daß sie als Zweck gewollt werde. Wird sie nicht als Zweck gewollt, so wird sie gar nicht gewollt, sondern etwas anderes als sie, z. B. das Ehrenzeichen, Rang, Titel, Orden statt der Ehre selbst. Das ist sie aber nicht. Das Sinnliche in allen Beziehungen von der Leibesnahrung und Nothdurft an bis zum höchsten Glanz steht zum Geistigen, zur Tugend und Ehre im Verhältniß blos des Mittels zum Zweck;

wie die Seele in ihrem Leibe sich darstellt. Umkehren läßt sich das nicht, ohne daß das Geistige entflieht. Macht der Mensch die Tugend zum Mittel für irgend einen Zweck, so ist dies keine Tugend, sondern Heuchelei, Tartüffische Tugend. Vom Schönen kann man nicht wohl sagen, es habe eine Würde, sondern sein Charakter ist die Hoheit, aber vom Ehrenhaften kann man wieder sagen, sein Charakter sei die Würde. Der schöne Mensch, er ist ein hoher Mensch, — der Ehrenhafte ein würdiger und wäre er ein Krüppel.

2) Das Absolut-Geistige. Es, das Göttliche, Gott selbst, der absolute Geist. Es ist schon bemerkt worden, daß durch den Willen des Menschen Gott nicht bestimmt werden könne, wie der Mensch den andern bestimmt. Diese Bestimmung durch den Willen ist auch nicht eine gegenseitige, wie bei Menschen, wo der eine den andern bestimmt als Mittel zum Zweck, wenn die Religion nicht wie im Römischen Heidenthum Nutzensreligion werden soll. Das absolut Geistige, das Göttliche an und für sich, concret Gott, die Gottheit ist, da schon das objektiv Geistige den Charakter hat, Zweck zu sein, nicht blos Zweck, sondern auch Endzweck summus finis, summum bonum, d. h. ein solcher, dem alle andere als Zwecke subordinirt sind, der aber keinem coordinirt ist. Das Wahre, Schöne, Sittliche sind an und für sich Zwecke und so sind sie zu nehmen. Das Göttliche ist das, was alle Zwecke heiligt und zu dem macht, was sie sind. Gerechtigkeit und Wahrheit sind Zwecke durch den, der Endzweck ist, — durch Gott allein. Das möchte unsere Zeit gern verkennen und dem Absolut-Geistigen das Natürliche voranstellen, als sei die Individualität Zweck, Gerechtigkeit und Wahrheit dazu Mittel. Das Sinnliche ist wie für das Wahre die Wissenschaft, für das Schöne die Kunst u. s. w. für das Göttliche die positive Religion. So hat die positive Religion als das Sinnliche ihre räumliche und zeitliche Bestimmung und Gestalt; aber selbst schon in dieser

sinnlichen Form ist durch das Geistige als das Nichtsinnliche darin für den Willen abgewiesen, daß er das Geistige oder auch nur die Religion als Mittel bestimme. Es wird von dem Willen das Geistige bestimmt in dem Sinnlichen als Zweck, wird es als Mittel bestimmt, so ist der Geist nicht mehr da, sondern die Superstition, die Faselei an die Stelle der Religion getreten. Die Kanzel ist ein Ort, von dem aber keine sinnlichen Dinge ausgeboten werden dürfen; das Geistige gibt der Predigt, der Kirche, dem Festtag die Würde. Das Geistige im Sinnlichen, das geistig Objektive in der Religion, er an sich der ewig absolute Geist ist das Geistige, Ewige im Menschen, der sich ihm fügt. In dieser Beziehung kann das Geistige, wie es als τὸ ἀληθές, τὸ καλόν, το εὐπρεπές bezeichnet worden, als τὸ εὐσεβές das Gottselige genannt werden und diesem sind alle anderen Zwecke untergeordnet, das Wahre, Schöne, Ehren- und Tugendhafte steht in seinem Dienst.

Schlußanmerkung. Gewöhnlich wird in der theologischen und philosophischen Moral und im gemeinen Bewußtsein den unter c. ad 2. genannten Punkten als dritter nicht das Ehrenhafte, sondern das Gute beigesellt und gewöhnlich heißt es: das Wahre, Schöne und Gute. Dies jedoch kann mit jenen beiden nur gedankenloserweise zusammengestellt werden; denn das unter a) betrachtete Natürliche ist schon das Gute, das unter b) vorgekommene Menschliche ist auch schon das Gute, und das unter c. ad 2. betrachtete Göttliche ist das Gute κατ᾽ ἐξοχήν; das Wahre und Schöne ist auch das Gute. Also das Gute ist kein einem andern coordinirtes, sondern ihm ist alles andere subordinirt. So folgt

§. 18.

Das Objekt für den Willen als das Gute.

Bei den Griechen zu Plato's Zeit ging das Denken besonders auf das Gute, τὸ ἀγαθόν; es wurde gefragt: wie ver-

hält sich Alles, was der Mensch erfahren und wissen mag, zum Guten? ist es Zweck, Endzweck, oder ist es dem Andern subordinirt? Auch Cicero hat das Gute zu einer philosophischen Aufgabe gemacht in seiner Abhandlung de finibus bonorum, verräth aber schon durch den Plural, daß er weit hinter der Platonischen Idee zurück ist, sonst müßte es heißen: de bono, quod finis est. — Was, indem es Objekt für den Willen durch ihn selbst wird, ist

I. als das Mittel zu einem Zweck, das, was als ein zu etwas Gutes gedacht und bezeichnet wird. Das durch den Willen zu etwas als Mittel Bestimmte ist das Gute zu etwas. Das Mittel hat sein Dasein für etwas anderes und ist so als daseiend für anderes rein logisch das Reale; das Gute also als Mittel für etwas ist ein Reales. Zugleich steht das Mittel in Relation zu dem, wofür es Mittel ist, und hat somit die Bestimmtheit des Relativen. Das Gute als Mittel für einen Zweck ist das real- und relativ Gute.

II. Was als Objekt für den Willen durch ihn nicht als Mittel, sondern als Zweck bestimmt ist und sogar die Möglichkeit, Mittel zu sein, ausschließt, begriffen und bezeichnet als das für sich und an sich Gute. Indem es für den Willen nicht Mittel, sondern Zweck ist, oder durch ihn, hat es ein Dasein für sich, nicht für anderes, und das für sich Sein ist das Ideelle. Ferner die Relation seiner zu etwas anderem ist in ihm negirt als in dem, welches Zweck ist oder wird, die Relation ist aufgehoben. Der Gegensatz des Relativen ist das Absolute. Also das Gute, durch den Willen bestimmbar oder bestimmt oder ihn bestimmend hat die Bestimmtheit des Ideellen und Absoluten.

III. Das relativ Gute sub I. und das absolut Gute sub II. sind eines vom andern verschieden und beziehen sich in dieser Verschiedenheit auf einander. Hier also wäre noch eine Relation, die des reell Guten zum ideell Guten, oder

sinnlichen Form ist durch das Geistige als das Nichtsinnliche darin für den Willen abgewiesen, daß er das Geistige oder auch nur die Religion als Mittel bestimme. Es wird von dem Willen das Geistige bestimmt in dem Sinnlichen als Zweck, wird es als Mittel bestimmt, so ist der Geist nicht mehr da, sondern die Superstition, die Faselei an die Stelle der Religion getreten. Die Kanzel ist ein Ort, von dem aber keine sinnlichen Dinge ausgeboten werden dürfen; das Geistige gibt der Predigt, der Kirche, dem Festtag die Würde. Das Geistige im Sinnlichen, das geistig Objektive in der Religion, er an sich der ewig absolute Geist ist das Geistige, Ewige im Menschen, der sich ihm fügt. In dieser Beziehung kann das Geistige, wie es als *τὸ ἀληθές, τὸ καλόν, το εὐπρεπές* bezeichnet worden, als *τὸ εὐσεβές* das Gottselige genannt werden und diesem sind alle anderen Zwecke untergeordnet, das Wahre, Schöne, Ehren= und Tugendhafte steht in seinem Dienst.

Schlußanmerkung. Gewöhnlich wird in der theologischen und philosophischen Moral und im gemeinen Bewußtsein den unter c. ad 2. genannten Punkten als dritter nicht das Ehrenhafte, sondern das Gute beigesellt und gewöhnlich heißt es: das Wahre, Schöne und Gute. Dies jedoch kann mit jenen beiden nur gedankenloserweise zusammengestellt werden; denn das unter a) betrachtete Natürliche ist schon das Gute, das unter b) vorgekommene Menschliche ist auch schon das Gute, und das unter c. ad 2. betrachtete Göttliche ist das Gute *κατ' ἐξοχήν*; das Wahre und Schöne ist auch das Gute. Also das Gute ist kein einem andern coordinirtes, sondern ihm ist alles andere subordinirt. So folgt

§. 18.

Das Objekt für den Willen als das Gute.

Bei den Griechen zu Plato's Zeit ging das Denken besonders auf das Gute, *τὸ ἀγαθόν*; es wurde gefragt: wie ver-

fängt, leicht anerkannt, und auch das wird leicht in ihnen erkannt, daß sie vergänglich sind. Güter aber sind sie doch immer. Warum Güter? Warum sagt man ein Landgut? Weil einer in dem Inbegriff seiner Güter lebt und bequem lebt? Deßhalb sind sie nicht Güter; denn das Leben des Besitzers ist auch nur ein reelles und relatives Gut. Alles hieße nicht Gut, wenn die Beziehung auf das Ideelle fehlte, aber das reelle und relative Objekt hat eine Beziehung auf das Ideelle und Absolute, auf das absolut Gute. Wo einer sich nicht der Geistigkeit befleißigt, ohne Sitte, ohne Religion — da gibt's keine irdischen Güter. Sie sind, was sie sind, sei es als Mittel der Befriedigung des Lebens- oder Wissenstriebes im Allgemeinen zweifacher Art:

α) ist das Objekt, das der Wille bestimmt, nicht nur Mittel, sondern auch Objekt zur Befriedigung irgend eines Bedürfnisses, so ist es das Gute als das Angenehme. Darauf ist zu bestehen, daß das Angenehme begriffen werde nicht blos als Mittel, wodurch ein Trieb befriedigt wird, sondern auch als das Objekt, in welchem und mit welchem er befriedigt wird. So ist z. B. für den, welcher Hunger hat, die Speise nicht nur das Nahrungsmittel, sondern auch die Nahrung selbst, das Objekt selbst, die Befriedigung des Triebes ist das Aufspeisen des Objekts. So ist ferner die Erkenntniß, die einer nicht hat, aber die er zu haben bestimmt ist, wie sie ihm geboten wird, Mittel zur Befriedigung des Wissenstriebes, und zugleich das Objekt, in welchem der Trieb befriedigt wird. Im Hunger schmeckt auch trocknes Brod gut; ist der Hunger intellectuell, so nimmt der Mensch die Nahrung in jeder Form an. Eben das relativ Gute ist

β) blos Mittel zur Befriedigung des Bedürfnisses und keineswegs zugleich Objekt dieser Befriedigung. Dann hat es die Bestimmtheit des Angenehmen nicht, sondern die des Nützlichen. Z. B. ein Acker ist wohl Mittel zur Befriedi-

gung des leiblichen und geistigen Bedürfnisses, aber nicht Objekt dieser Befriedigung; den Acker verzehrt man nicht. So alle Instrumente, sie sind Mittel, keines aber Objekt. Der Wissenstrieb, welcher z. B. in der Sternkunde befriedigt wird, hat in der Kunde das Angenehme, — der Tubus ist das Angenehme nicht. Im gemeinen Leben und im Volke selbst (in vulgo) fehlt es nicht an Gedanken und Ausdrücken für das Gute in der betrachteten Relativität und Realität zum Erfahrungsbeweise, daß eben dasselbe in diesem Punkte so zu begreifen steht und so begriffen ist, z. B. von dem in der Gesichts- oder Gehör-, oder in der Geschmacks- und Geruchsempfindung sagt man, es falle gut in's Auge, in's Gehör, es rieche gut, es schmeckt gut, sehe gut aus. Ebenso in der Vorstellung vom Nützlichen heißt es im gemeinen Leben: das Spinnrad thut gute Dienste, ebenso die Dampfmaschine, ein Wörterbuch, ja sogar ein Lehrbuch der Dogmatik für's Examen z. B. Hutterus redivivus. — In diesem ersten Punkte also geht die wissenschaftliche Untersuchung Hand in Hand mit dem gemeinen Leben.

2) Die Idealität und Absolutheit des Guten. Folgende Sätze leiten die Untersuchung ein und helfen sie fortführen: was durch den Willen bestimmbar oder durch ihn bestimmt ist, nicht als Mittel, sondern als Zweck besonders aber was als Zweck bestimmend ist für den Willen, ist

α) nicht das Nichts, nicht τὸ οὐδέν; denn das Nichts vermag nicht einmal Mittel zu sein für irgend einen Zweck, geschweige selbst ein Zweck. Die Ueberzeugung dieses Unvermögens spricht das gemeine Leben auch aus: „Mit Nichts läßt sich Nichts anfangen,“ „Nichts führt zu Nichts.“ Sodann ist jenes Objekt

β) eben so wenig das Etwas, nicht τὸ τί; denn jedes Etwas, wie es immer beschaffen sei, vermag höchstens nur Mittel

zu werden und zu sein für einen Zweck, hat aber nicht die Dignität selber Zweck zu sein. Endlich

γ) das Objekt weder das Nichts noch das Etwas ist das Sein selbst, das Seiende, es ist das ist, *τὸ ὄν*, *ἡ οὐσία*. Aber so wie das *ὄν* genannt wird, ist der denkende aus dem Anschauen, Empfinden, Reflectiren heraus, es wird für ihn als den Denkenden genannt und die Betrachtung des Guten in seiner Idealität und Absolutheit ist eine ontologische, keine phänomenologische. — Aber das Sein, von dem es heißt, es sei das Gute, hat scheinbar eine Relation zum Denken, und es kann auf die Frage: wofür das Sein sei? geantwortet werden: für das Denken. In dieser Antwort wäre das Sein gedacht als ein anderes. Das eine wäre also gedacht für das andere, und so wären wir, indem in der Relation befangen, so auch in der Realität. Aber dann wäre das Sein auch nur erst gedacht als die Bestimmtheit, die irgend ein Etwas habe, z. B. die Sonne ist ein solches *τι*, die Erde auch, die Pflanze auch; heißt es nun: die Sonne, die Erde ist, *ὁ ἥλιος, ἡ γαῖα ἐστι*, so ist das Sein für den Denkenden außer dem Seienden. Das Sein hingegen, welches nicht für ein Denken, sondern das Sein, welches zugleich das Denken selbst ist, ist das Sein für sich, so ist es das Ideale. Das Wesen des Guten als des Zwecks ist das Sein als das Denken selbst, und so hat das Gute als Zweck die Bestimmtheit des Idealen, es ist das ideell Gute. Aber zugleich, indem es das Sein als das Denken ist, das für sich Sein, ist es das Absolute, bezieht sich auf sich, refertur ad se, nicht auf etwas anderes. So nun ist das Gute in seiner Idealität und Absolutheit das höchste Gute, summum bonum, so zu sagen ganz in sich Seiendes und Denkendes, Bewegendes und Ruhendes. So aber ist dies höchste Gut Gott als der Geist. Unsere deutsche Sprache als eine zum Theil metaphysische hat für das absolute Gute das Wort „Gott." Aber das Sein als das des Guten, als das

Sein Gottes ist das Denken selbst, Gott der Denkende. Das Sein ist selbst ein Denken. Dieser höchste Gedanke vom Guten als dem Denken, welches das Sein ist, ist es, welcher dem ontologischen Beweis für das Dasein Gottes zu Grunde liegt. Das relativ und reell Gute ist, wie wir sahen, ein's neben dem andern, es hat die Bestimmtheit der Zahl und Anzahl, des Vielen an sich. Dieser Zahlunterschied, auch ein Unterschied der Qualität ist nur an dem Guten als einem relativen und reellen; das Ideale und Absolute schließt diesen Unterschied, wie alle Qualitäten von sich aus. Das Gute also als Zweck, ja als Endzweck zählt nicht und zählt nicht mit. Es ist dasselbe weder das Eins, τὸ ἕν, noch ein Vieles oder das Viele, τὸ πολύ. Das Element der Zahl, die Eins, wie die Anzahl selbst ist im absolut Guten negirt. Die Bestimmtheit, die dasselbe hat und die mit seiner Absoluthrit identisch ist, ist die Einzigheit τὸ μόνον nicht τὸ ἕν. Das absolut Gute also in seiner Idealität, das ideell Gute in seiner Absoluthrit ist das einzig, das allein Gute (οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ Θεός). Aber der Mensch in der Sphäre seiner Empfindungen, seiner Erfahrungen und durch Trieb, Begierde und Neigung bestimmbar oder geleitet, ἄνθρωπος σαρκικός, hält sich von dem Gedanken des absolut und einzig Guten ab, so lange er kann; ihm ist, wenn er das Gute als Zweck, als Endzweck, als das Gute und Einzige nennen hört, hiermit so viel als nichts gesagt; denn da das Sein als das des absolut Guten das unendlich Geistige, die Geistigkeit ist, so ist hiermit das absolut Gute selber nur für den Geist vorhanden und nicht für den Sinn. Daher nimmt der Mensch auf der Stufe der Empfindungen und Erfahrungen das Gute als Nichts, und eine auf das absolut Gute gestellte Untersuchung hat für ihn durchaus kein Interesse. In diesem Punkte geht die Moral bei der Betrachtung des Guten über's Leben hinaus und wer sich im Leben hält, der kommt nicht zur Erkenntniß des Guten. Jene

Leute nehmen für's Princip der Moral die Nützlichkeit, das reell Gute. Zum absolut Guten kommen sie nicht. „Wozu ist die Religion brauchbar?" fragen die Staatsmänner. Aber ist die Religion Mittel, so ist es keine Religion mehr! So auch beim Geistlichen, wenn er sie für das Mittel des Lebens nehmen will.

Anmerkung zu 1. und 2. — Vom relativ und reell Guten ist es selbst negativ verschieden und unterscheidet es sogar sich von sich negativer Weise, ist es mithin das Gegentheil seiner selbst, jedoch so, daß indem das eine relativ und reell Gute negativ ist gegen ein anderes, eben solches seinerseits gegen dies andere ebenfalls negativ sein kann gegen das eine. Es ist also in dem Verhältniß des relativ und reell Guten zu sich selbst wohl auf beiden Seiten Negation, aber noch keine Opposition. Jedes Nahrungsmittel z. B. ist etwas Gutes, jedes Gift ist das Gegentheil des Nahrungsmittels, nicht etwas Gutes. Dieses Gegentheil auch nur ein relatives und reelles heißt das Uebel, τὸ κακόν. Dem relativ Guten als dem einen ist das relative Uebel als das andere gegenüber und jedes ist das Negative des andern. Ist unter allen Umständen das Nahrungsmittel ein Gut? quod non, z. B. in der hitzigen Krankheit kann es ein Uebel sein und das Gift ein Gut werden, ersteres kann den Tod bringen, letzteres retten. Also das Nahrungsmittel, das ein Gut ist, kann ein Uebel sein, das Uebel kann ein Gut werden; jedes ist das negative des andern, jedes kann das andere werden. So ist es nicht b) wenn es das ideell und absolut Gute ist. Es unterscheidet sich zwar auch von sich und ist der bestimmte Unterschied die Negation, aber zugleich als Opposition. Das absolut Gute hat und behält sein Gegentheil nicht in sich, schließt es auf keine Weise ein. Das Gegentheil des Guten wird auch nicht genannt das Uebel, sondern das Böse, und das Böse kann nicht zum Guten, das Gute nicht zum Bösen werden. Die Wahrhaftigkeit

Sein Gottes ist das Denken selbst, Gott der Denkende. Das Sein ist selbst ein Denken. Dieser höchste Gedanke vom Guten als dem Denken, welches das Sein ist, ist es, welcher dem ontologischen Beweis für das Dasein Gottes zu Grunde liegt. Das relativ und reell Gute ist, wie wir sahen, ein's neben dem andern, es hat die Bestimmtheit der Zahl und Anzahl, des Vielen an sich. Dieser Zahlunterschied, auch ein Unterschied der Qualität ist nur an dem Guten als einem relativen und reellen; das Ideale und Absolute schließt diesen Unterschied, wie alle Qualitäten von sich aus. Das Gute also als Zweck, ja als Endzweck zählt nicht und zählt nicht mit. Es ist dasselbe weder das Eins, *τὸ ἕν*, noch ein Vieles oder das Viele, *τὸ πολύ*. Das Element der Zahl, die Eins, wie die Anzahl selbst ist im absolut Guten negirt. Die Bestimmtheit, die dasselbe hat und die mit seiner Absolutheit identisch ist, ist die Einzigheit *τὸ μόνον* nicht *τὸ ἕν*. Das absolut Gute also in seiner Idealität, das ideell Gute in seiner Absolutheit ist das einzig, das allein Gute (*οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ Θεός*). Aber der Mensch in der Sphäre seiner Empfindungen, seiner Erfahrungen und durch Trieb, Begierde und Neigung bestimmbar oder geleitet, *ἄνθρωπος σαρκικός*, hält sich von dem Gedanken des absolut und einzig Guten ab, so lange er kann; ihm ist, wenn er das Gute als Zweck, als Endzweck, als das Gute und Einzige nennen hört, hiermit so viel als nichts gesagt; denn da das Sein als das des absolut Guten das unendlich Geistige, die Geistigkeit ist, so ist hiermit das absolut Gute selber nur für den Geist vorhanden und nicht für den Sinn. Daher nimmt der Mensch auf der Stufe der Empfindungen und Erfahrungen das Gute als Nichts, und eine auf das absolut Gute gestellte Untersuchung hat für ihn durchaus kein Interesse. In diesem Punkte geht die Moral bei der Betrachtung des Guten über's Leben hinaus und wer sich im Leben hält, der kommt nicht zur Erkenntniß des Guten. Jene

Leute nehmen für's Princip der Moral die Nützlichkeit, das reell Gute. Zum absolut Guten kommen sie nicht. „Wozu ist die Religion brauchbar?" fragen die Staatsmänner. Aber ist die Religion Mittel, so ist es keine Religion mehr! So auch beim Geistlichen, wenn er sie für das Mittel des Lebens nehmen will.

Anmerkung zu 1. und 2. — Vom relativ und reell Guten ist es selbst negativ verschieden und unterscheidet es sogar sich von sich negativer Weise, ist es mithin das Gegentheil seiner selbst, jedoch so, daß indem das eine relativ und reell Gute negativ ist gegen ein anderes, eben solches seinerseits gegen dies andere ebenfalls negativ sein kann gegen das eine. Es ist also in dem Verhältniß des relativ und reell Guten zu sich selbst wohl auf beiden Seiten Negation, aber noch keine Opposition. Jedes Nahrungsmittel z. B. ist etwas Gutes, jedes Gift ist das Gegentheil des Nahrungsmittels, nicht etwas Gutes. Dieses Gegentheil auch nur ein relatives und reelles heißt das Uebel, τὸ κακόν. Dem relativ Guten als dem einen ist das relative Uebel als das andere gegenüber und jedes ist das Negative des andern. Ist unter allen Umständen das Nahrungsmittel ein Gut? quod non, z. B. in der hitzigen Krankheit kann es ein Uebel sein und das Gift ein Gut werden, ersteres kann den Tod bringen, letzteres retten. Also das Nahrungsmittel, das ein Gut ist, kann ein Uebel sein, das Uebel kann ein Gut werden; jedes ist das negative des andern, jedes kann das andere werden. So ist es nicht b) wenn es das ideell und absolut Gute ist. Es unterscheidet sich zwar auch von sich und ist der bestimmte Unterschied die Negation, aber zugleich als Opposition. Das absolut Gute hat und behält sein Gegentheil nicht in sich, schließt es auf keine Weise ein. Das Gegentheil des Guten wird auch nicht genannt das Uebel, sondern das Böse, und das Böse kann nicht zum Guten, das Gute nicht zum Bösen werden. Die Wahrhaftigkeit

z. B. ist ein absolutes Gut, die Lüge kann nie die Wahrheit werden, wie das Gift Erhaltungsmittel zu werden vermag. In einer Bitte des so genannten Gebetes des Herrn heißt es: ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ, nicht ἀπὸ τοῦ κακοῦ, dies letztere ist das Gleichgültige. Statt Uebel hat daher die reformirte Christenheit mit Recht verbessert: „erlöse uns vom Bösen" und hätte das bei der Vereinigung nicht nachgeben sollen. Das Uebel kann ja eine Wohlthat werden. Richtig verstanden kann der Mensch daher gar nicht das Uebel sich verbitten, denn ohne das Uebel kann das relativ Gute nicht sein.

3) Identität des relativ und absolut Guten. Die Erkenntniß von dem Verhältniß des einen zum andern ist zuerst die von der Subordination des einen unter das andere. Der Erkennende ist es nicht, welcher das eine dem andern subordinirt, sondern das eine subordinirt sich dem andern selbst und darum kann der Mensch das Verhältniß des einen zum andern als Subordination erkennen. Beide das relativ und absolut Gute sind also vorderšamst in dem Verhältniß der Subordination. Dies Verhältniß hat demnach auf der einen Seite das relativ, auf der andern das absolut Gute, sie sind beide Seiten des Verhältnisses, aber jede von beiden ist oder enthält selbst ein Verhältniß, wie wenn zwei Verhältnisse zu einander im Verhältniß stünden, und so muß auf jede von beiden Seiten reflektirt werden.

α) Das relativ Gute steht im Verhältniß zu sich selbst, aber so, daß es, zu welchem es im Verhältniß steht, ein anderes ist, als das, welches im Verhältniß steht. In diesem Verhältniß hat das relativ Gute einen Preis und gibt es für dasselbe ein Aequivalent. Der Mensch, welcher über das relativ Gute in diesem Verhältniß reflektirt, taxirt es. Für ein Gut kann ein anderes eingetauscht werden. Der Preis ist verschieden, wie das relativ Gute selbst, mithin die Taxation auch.

Er ist verschieden vornemlich auf drei Stufen, auf deren jeder jenes Verhältniß statt hat:

1) auf der tiefsten Stufe ist das eine Gut etwa der Reichthum, und das andere, ein ebenso relatives die Gesundheit. Der Reichthum hat einen Werth und der Mensch taxirt den Reichthum, aber die Gesundheit hat einen größeren Werth. Wenn er verständig ist und zeitliches Gut gegen seine Gesundheit erhalten kann, so läßt er den Reichthum.

2) Das eine Gut ist das Leben, das andere die Gesundheit. In dem bloßen Verhältniß des einen relativen Gutes zum andern wird der Werth des Lebens höher angeschlagen.

3) Der Name des Menschen unter den Menschen in ihrem beifälligen Urtheil über ihn, der gute Name, das eine Gut, das andere das Leben; wenn der Mensch den guten Namen beurtheilt im Verhältniß zum andern, so hat jener einen höhern Werth, und dies ist auf der einen Seite die höchste Stufe. Aber der gute Name ist nicht das höchste Gut, es gibt für ihn ein Aequivalent, nemlich keinen Namen zu haben, das in der Stille für sich leben ohne Namen, bene vixit, qui bene latuit. Zum Absoluten, zum Superlativ kommt's hier nie.

β) Das absolut Gute auf der andern Seite jenes Verhältnisses hat einen über jeden Preis erhabenen Werth; dasselbe kann beurtheilt werden vom Menschen, aber sein urtheilen kann kein taxiren sein, sondern ein ästimiren (summi aestimatur) und für dasselbe gibt es kein Aequivalent. Das relativ Gute bezieht sich bis auf den guten Namen auf das im vorigen Paragraphen unter a) betrachtete Natürliche; das absolut Gute bezieht sich auf das unter b) betrachtete Menschliche und auf das unter c) betrachtete Geistige. Ein Mensch

1) ist für den andern jeder von beiden in seiner Personalität ein absolut Gutes, kein blos relativ Gutes. So z. B. schon in der Knechtschaft, wo der Mensch den Sclaven als Sache aber nicht als Thier betrachtet; viel mehr in der Freund-

schaft, wo höchstens ein anderer Freund dem Freund äquivalent sein kann; vollends in der Kindschaft, — welche Mutter wird ihre Kinder um irgend einen Preis hergeben?

2) Ebenso im Verhältniß des Menschen zu ihm selbst, seiner Individualität nach ist er ein relatives Gut für sich selbst; er geht in einen Dienst, er nimmt ein Amt an um irgend einen Preis, er verkauft seine Kraft der Individualität und des Lebens, aber sich selbst nicht, er läßt sich zu nichts gebrauchen, zu nichts gegen die Sitte.

3) Dies erstreckt sich sogar auf die Sache, wie sie der Mensch sich angeeignet hat, wie er in ihrem Besitz ist. Als Sache hat sie einen Preis, ein Aequivalent, ein Haus z. B. etwa eine Summe Geldes, aber sein Recht an der Sache, das Recht in ihr, dafür gibt es kein Aequivalent, sondern etwa nur ein anderes Recht, z. B. das Recht auf den Preis oder selbst das Recht, sein Eigenthum zu verschenken. So im Gebiet des Menschlichen. Noch vielmehr ist es so in der Sphäre des Geistigen.

1) Das objektiv Geistige

α) als die Wahrheit. Es gibt nichts für den Menschen in der Welt, was mit der Wahrheit gleichen Werth hätte, nichts ist aequivalent mit ihr, gegen alles andere ist sie das höchste Gut. Für das Wahre ist nur das Wahre selber das Aequivalent. Die Wahrheit ist nicht verkäuflich. Eben so ist

β) das Schöne rein an sich auch das absolut Gute in einer andern Bestimmtheit; jedoch in der Erscheinung ist das Schöne ein relativ Gutes, das Wahre nicht, auch in der Erscheinung nicht. Ein Buch voller Wahrheit kaufst du, die Wahrheit nicht! ein Bild hingegen bringt das Schöne mit. Im Uebergang aus dem Schönen in das Sittliche

γ) in der Tugend gibt es kein Aequivalent. Die Tugend z. B. die Aufrichtigkeit, Treue u. s. w. läßt sich auf keine Weise kaufen. Ebenso ist auch das absolut Geistige

2) im Verhältniß zu ihm selbst das absolut Gute in seinem höchsten Werthe, das absolut Gute als das höchste Gut. In seinem höchsten Werthe ist das absolut Gute das Gottseelige. Die äußere Form des absolut Geistigen ist die Religion, nicht Fanatismus, Bigotterie, Pfafferei, Faselei u. s. w. In ihrer Aeußerlichkeit ist die Religion sehr verschieden, aber für den Menschen, der das Verhältniß einmal anerkannt hat, ist sie auch in dieser Aeußerlichkeit das Höchste für ihn. Er war etwa ein Heide oder Jude, wird ein Christ, dort hatte er schon Religion, hier hat er sie in der vollendeteren Form. Thut er es aus Absichten und Rücksichten, dann hat er die Religion gebraucht, mißhandelt, nie gehabt. Daher die Verachtung der Apostaten, wenn man Absichten vermuthet. Dadurch wird es dem Juden z. B. so schwer, zum Christenthum überzugehen. Er ist ja doch immer der getaufte Jude! Geht er aber der vollendeteren Form wegen über, dann ist das keine Apostasie.

Anmerkung. Es fiel einst im Englischen Parlament das bedenkliche Wort: Jeder hat einen Preis, für den gibt er sich hin, ist er zu haben. Der berühmte Kanzler der Schatzkammer Lord Chatham sprach dies Wort. Es hieß: jeder ist bestechlich, nur ist das Mittel der Bestechung verschieden, Reichthum, Ehre u. s. w. Kant hat in seiner Anthropologie dies Wort angezogen auf andere Weise. Aber so schlecht steht es nicht um die Menschheit, wie Chatham spricht. Ein einzelner kann gar nicht wissen, ob jeder Mensch bestechlich sei; denn der einzelne, dieser und jener ist in solcher Beziehung gar nicht jeder und so ist mit jenem Worte zu viel gesagt. Der es ausspricht, muß am besten wissen, ob er einen Preis hat, für den er sich hergibt, aber von jedem seiner Umgebung kann er es nicht wissen. Der Ausspruch selbst setzt voraus, daß der Mensch einen Widerstand zu leisten vermöge gegen Anreizungen und Lockungen; denn nicht um jeden Preis ist jeder zu haben.

schaft, wo höchstens ein anderer Freund dem Freund äquivalent sein kann; vollends in der Kindschaft, — welche Mutter wird ihre Kinder um irgend einen Preis hergeben?

2) Ebenso im Verhältniß des Menschen zu ihm selbst, seiner Individualität nach ist er ein relatives Gut für sich selbst; er geht in einen Dienst, er nimmt ein Amt an um irgend einen Preis, er verkauft seine Kraft der Individualität und des Lebens, aber sich selbst nicht, er läßt sich zu nichts gebrauchen, zu nichts gegen die Sitte.

3) Dies erstreckt sich sogar auf die Sache, wie sie der Mensch sich angeeignet hat, wie er in ihrem Besitz ist. Als Sache hat sie einen Preis, ein Aequivalent, ein Haus z. B. etwa eine Summe Geldes, aber sein Recht an der Sache, das Recht in ihr, dafür gibt es kein Aequivalent, sondern etwa nur ein anderes Recht, z. B. das Recht auf den Preis oder selbst das Recht, sein Eigenthum zu verschenken. So im Gebiet des Menschlichen. Noch vielmehr ist es so in der Sphäre des Geistigen.

1) Das objektiv Geistige

α) als die Wahrheit. Es gibt nichts für den Menschen in der Welt, was mit der Wahrheit gleichen Werth hätte, nichts ist aequivalent mit ihr, gegen alles andere ist sie das höchste Gut. Für das Wahre ist nur das Wahre selber das Aequivalent. Die Wahrheit ist nicht verkäuflich. Eben so ist

β) das Schöne rein an sich auch das absolut Gute in einer andern Bestimmtheit; jedoch in der Erscheinung ist das Schöne ein relativ Gutes, das Wahre nicht, auch in der Erscheinung nicht. Ein Buch voller Wahrheit kaufst du, die Wahrheit nicht! ein Bild hingegen bringt das Schöne mit. Im Uebergang aus dem Schönen in das Sittliche

γ) in der Tugend gibt es kein Aequivalent. Die Tugend z. B. die Aufrichtigkeit, Treue u. s. w. läßt sich auf keine Weise kaufen. Ebenso ist auch das absolut Geistige

2) im Verhältniß zu ihm selbst das absolut Gute in seinem höchsten Werthe, das absolut Gute als das höchste Gut. In seinem höchsten Werthe ist das absolut Gute das Gottseelige. Die äußere Form des absolut Geistigen ist die Religion, nicht Fanatismus, Bigotterie, Pfafferei, Faselei u. s. w. In ihrer Aeußerlichkeit ist die Religion sehr verschieden, aber für den Menschen, der das Verhältniß einmal anerkannt hat, ist sie auch in dieser Aeußerlichkeit das Höchste für ihn. Er war etwa ein Heide oder Jude, wird ein Christ, dort hatte er schon Religion, hier hat er sie in der vollendeteren Form. That er es aus Absichten und Rücksichten, dann hat er die Religion gebraucht, mißhandelt, nie gehabt. Daher die Verachtung der Apostaten, wenn man Absichten vermuthet. Dadurch wird es dem Juden z. B. so schwer, zum Christenthum überzugehen. Er ist ja doch immer der getaufte Jude! Geht er aber der vollendeteren Form wegen über, dann ist das keine Apostasie.

Anmerkung. Es fiel einst im Englischen Parlament das bedenkliche Wort: Jeder hat einen Preis, für den gibt er sich hin, ist er zu haben. Der berühmte Kanzler der Schatzkammer Lord Chatham sprach dies Wort. Es hieß: jeder ist bestechlich, nur ist das Mittel der Bestechung verschieden, Reichthum, Ehre u. s. w. Kant hat in seiner Anthropologie dies Wort angezogen auf andere Weise. Aber so schlecht steht es nicht um die Menschheit, wie Chatham spricht. Ein einzelner kann gar nicht wissen, ob jeder Mensch bestechlich sei; denn der einzelne, dieser und jener ist in solcher Beziehung gar nicht jeder und so ist mit jenem Worte zu viel gesagt. Der es ausspricht, muß am besten wissen, ob er einen Preis hat, für den er sich hergibt, aber von jedem seiner Umgebung kann er es nicht wissen. Der Ausspruch selbst setzt voraus, daß der Mensch einen Widerstand zu leisten vermöge gegen Anreizungen und Lockungen; denn nicht um jeden Preis ist jeder zu haben.

Bei dieser Voraussetzung wird vergessen, daß, wenn überhaupt Widerstand geleistet wird, auch der Lockung, welche der höchste Preis ist, noch Widerstand gethan werden kann und damit fällt jener Spruch über den Haufen. Mußt du einräumen, daß der Mensch in irgend einem Grade widerstehen könne, so mußt du einräumen, daß dies in allen Fällen sein kann. Indessen wenn wir auch alle der Verführung unterliegen müßten, so trifft das Wort und solche bittere Erfahrung doch nicht den Begriff des absolut Guten, als dessen, das einen über jeden Preis erhabenen Werth hat. Für den Menschen in seiner Wahrhaftigkeit mag es einen Preis geben, für den er die Wahrhaftigkeit hergibt, ein Lügner wird, für die Wahrheit selber gibt es keinen Preis, für den sie erliegen würde. — England und das Parlament ließ sich jenen Ausspruch gefallen, weil jenes Parlamentsglied den Spruch nicht auf sein Volk einschränkte, sondern sehr klug den Ausdruck: jedermann brauchte, das ist die persona miserabilis, die abstrakte, die nicht entgegenreden kann. Aber die Nation ist ein concreter Geist; gegen diese wagt er nicht zu sagen: jeder Engländer hat seinen Preis. Das wäre ihm übel bekommen.

γ) Das Verhältniß des relativen zum absolut Guten. In der Subordination des einen unter das andere bleibt der Unterschied zwischen beiden, und so lange dieser besteht, bleibt das Gute unbegriffen. Nun kann aber der denkende Mensch versuchen, diese Subordination aufzuheben, und zwar entweder

a) in der Weise, daß er das Verhältniß umkehrt kraft seines Denkens und das absolut Gute als dem relativ Guten subordinirt annimmt und so festhält. Dann hat für ihn eben das absolut Gute nur die Bestimmung, Mittel zu sein, und ist ihm das relativ Gute Zweck; aber hiermit ist von ihm auch das absolut Gute verkannt, nemlich insbesondere die Wahrheit, Schönheit, Tugend, Gott selbst, und das Göttliche sind ihm

Mittel, und das Angenehme, Nützliche, das Wohlsein und Wohlleben, die Glückseligkeit Zweck. Die Moral, die solcherweise entsteht, ist die eudämonistische, die Glückseligkeitslehre des Epicur. So freilich ist der Unterschied weg, aber auch das Gute verkannt. Oder indem er

b) die Subordination des relativ Guten unter das absolute anerkennend, den Unterschied dadurch aufzuheben versucht, daß er das relativ Gute für das Vergängliche, Nichtige, Eitle nimmt, das absolut Gute aber für das nur an sich Seiende. Auf diese Weise wird das relativ Gute verkannt, als ob es keine Wirklichkeit, sondern nur Erscheinung sei. Die Moral, die in dieser Denkart sich gründet, ist die rigoristische z. B. als Mönchsmoral, in der der Mensch erst der Fromme zu werden und zu sein vermeint, wenn er alle Thätigkeit und alle Künste des äußeren Lebens verschmäht; so auch die stoische und die Kantische, abstracte Moral. Das Verhältniß des relativen zum absolut Guten ist in dieser, wie in der eudämonistischen verkannt. Um das Verhältniß zu erkennen, ohne die eine oder die andere von beiden Seiten zu verläugnen, wird

c) zu reflectiren sein in der Abstraction vom Relativen und Absoluten auf den Willen, für den es das Relative oder Absolute wird und ist. Das Gute in allen seinen Bestimmungen ist ohne den Willen gar nicht weder Gutes, noch Böses. Was gut ist, ist es nur durch den Willen. Das Angenehme mag ein Bestehen haben ohne den Willen, wie die Bestie Angenehmes zu empfinden vermag, aber schon beim Nützlichen hebt sich das Wollen heraus; beim Guten gar! Dann ist ohne Denken kein Wollen, ohne Wollen kein Sein und ohne Sein kein Denken. Durch Reflectiren auf den Willen wird leicht anerkannt die Identität des Seins und des Denkens. Wie das Wollen zu seiner Voraussetzung das mit ihm identische Sein und Denken hat, so hat es auch zu derselben ein Etwas, das Objekt als das bestimmte. Zu dem aber, was durch den

Willen bestimmbar ist, verhält es sich als das Bestimmende. Der Wille, das Objekt so bestimmend, daß es durch ihn selbst Objekt wird, mithin so, daß sein das Objekt Bestimmen ein das Objekt Erschaffen ist, der Wille als die erschaffende Macht ist das Gute absoluterweise, das Erschaffene das Gute aber relativ. Das Verhältniß ist somit die Einheit des erschaffenden Willens mit dem davon erschaffenen Objekte. Aber so ist er der das Objekt zur Wirklichkeit bestimmende Wille, der Wille Gottes, Gott selbst. Gott, der das absolut Gute ist, und die Welt sind unzertrennlich; sie ist durch ihn und zwar kraft seiner Willensmacht. Die Welt, wie weit sie sich erstrecke, ist in ihrer räumlichen und zeitlichen Endlichkeit das relativ Gute, aber in der Welt ist das absolut Gute die schaffende Macht und als die von Gott erschaffene ist sie zugleich die absolut gute. So sagt der Dichter: Gott sah Alles, was er geschaffen und siehe es war sehr gut. Gott kein Schöpfergott wäre kein Gott, sagt Jakobi gegen Fichte. Alles in der Welt ist an und für sich gut, sei es Mittel zum Zweck oder selbst Zweck, und alles in Gott und durch ihn mit Bezug auf ihn ist absolut gut. In diesem Punkte greift also die Lösung der Aufgabe nothwendig aus der Moral in die Dogmatik, namentlich in's Dogma von der Weltschöpfung und Erhaltung. Die Welt, von Gott erschaffen und durch alle Zeiten von ihm erhalten, ist die beste, die an und für sich gute. Das bringt das Verhältniß des relativ zum absolut Guten mit sich, ohne daß die Welt Herrin des Herrn als des Mittels werde! — Die Ahnung dieser Identität des Relativen und Absoluten in dem Willen als der erschaffenden Macht war die Grundlage des Kapitels in der Theodicee Leibnitzens „de mundo optimo." Leibnitz war in dieser Ahnung schon über Kant hinaus. Voltaire hat das zum Gegenstande seines Spottes gemacht in seinem Roman Candide ou l'optimisme. Auch andere, die keine Voltaire sind, trieben damit ihren Spott! habeant sibi! — Aber wie

ist es mit dem Willen, für den das Gute Objekt wird, ohne daß es dasselbe durch ihn wird? d. h. mit dem menschlichen Willen? wie ist's mit ihm in jenem Verhältniß des Relativen zum Absoluten? So: dem relativ Guten ist gegenüber das Uebel, dem absolut Guten das Böse. Das Uebel ist ja aber selbst ein Gut, wie das relativ Gute überhaupt, beide sind im absolut Guten enthalten. Das Verhältniß ist das der Identität des relativ Guten und Uebeln mit dem absolut Guten. Z. B. der Reichthum ist ein Gut, die Armuth ein Uebel für den, dem das Leben und der Genuß desselben den höchsten Werth hat; verarmt er, so verzweifelt er in der Armuth. Die Armuth jedoch ist für den Menschen ein Incitament, daß sein Wille Kraft gewinne, sich anstrenge und etwas erarbeite und als solches ist sie ein großes Gut. Also nach Umständen kann die Armuth einen größeren Werth haben als der Reichthum, daher der Reichthum schon bei den Alten sehr verschrien war. Im Reichthum also und in der Armuth ist das relativ Gute das absolute. Das ist schon eine Identität. Der Reiche, wenn er der wohlwollende, wohlthätige, arbeitsame ist für sein Volk, so ist er ein guter, der Arme, wenn er christlich rechtschaffen ist, so ist er auch der Gute; fehlt der Reichthum und die Armuth, so hat das absolute Gute keine Wirklichkeit. Das Leben, worin die Leute reich zu werden streben, ist auch ein Gut, es steht dem Tod gegenüber; ist der Tod ein Uebel? in der Meinung und in der Natürlichkeit des Menschen allerdings, die Todesfurcht theilt der Mensch mit dem Thier. Ist aber der Tod auch wirklich ein Uebel? als ewiger, als Tod des Geistes, der Sünde, des Bösen, o ja! — als der natürliche, keineswegs! Auch er ist ein Gut, wie das Leben. In der Legende trifft den Ahasverus die Verdammniß, nicht zu sterben! Ihm wäre der Tod ein Gut über alle Güter. Dazu bedarf es aber keines ewigen Juden. Der kindische Greis, der seinen Verstand vermißt und seine ehemalige Kraft, wünscht sich den befreienden

Tod. Hier also ist wieder das absolut Gute im Leben und im Tode. So ist es auch mit der Ehre. Ist die unverdiente Schmach ein Uebel? Nimmermehr! Durch das absolut Gute in ihr wird sie zum absolut Guten. Das alte Märtyrerthum war Schmach und Schande, aber für den Märtyrer kein Uebel. Das Verhältniß des relativ Guten zum absolut Guten ist das der Identität des Willens im Bestimmen des Relativen und Absoluten; oder: in dem Willen und nur in ihm, sei es, daß durch ihn das Objekt bewirkt oder bestimmt werde, ist das relativ Gute nicht subordinirt unter das absolut Gute, der Wille ist das Element dieser Identität.

§. 19.

Der Wille und das Gute als sein Objekt oder der gute Wille.

Er als solcher ist zu betrachten:

1) in der Identität mit dem Gesetz etwa mittelst des Satzes: der Wille ist das Gesetz;

2) in der Subjektion unter das Gesetz etwa in dem Satz: der Wille steht unter dem Gesetz.

ad 1) Für ihn, der das Gesetz ist, wird das durch ihn bestimmbare und dann bestimmte Objekt durch ihn und so kann er, wie er oben schon genannt wurde, schöpferischer Wille heißen. Er selbst wird nicht durch das Gesetz bestimmt und bestimmt sich auch nicht durch dasselbe; denn er ist ja das Gesetz selbst, und ist hierin von einem Bestimmen die Rede, so heißt es, er sei der sich das Gesetz gebende, nicht der sich nach ihm bestimmende Wille. Das Objekt für ihn, die Welt, orbis terrarum, mit allen ihren Erzeugnissen und Kräften, Mächten und Gesetzen in ihr ist das Objekt durch ihn, und er, wie der die Welt erschaffende, so auch der die Welt in allen ihren Kräften determinirende Wille. Was in ihr durch ihre Kräfte und durch den Willen derer, die zu ihr gehören, bewirkt wird

und worin sie selbst thätig sich verhalten, das ist ihr sich selbst überlassenes Wirken, darin determiniren sie sich selbst, aber unter der Macht des Schöpfers, also ohne daß sie dem Willen, der das Gesetz ist, so widerstreben können, daß er Abbruch darunter leide. Eben der Wille

ad 2) in seiner Subjektion unter das Gesetz ist das Objekt, ein durch ihn bestimmbares und ein durch ihn bestimmtes. Der Wille unter dem Gesetz ist also der das Bestimmbare bestimmende, er determinirt das Objekt; aber er der sich und das Objekt bestimmende wird durch's Gesetz bestimmt. Hier ist also der Unterschied, so zu sagen, praktisch zwischen dem Willen und dem Gesetz. Das Gesetz bestimmt ihn, er bestimmt sich. Das Objekt nun für den Willen, wie er unter dem Gesetz der das Objekt bestimmende ist, ist kein Objekt durch den Willen; der Wille als solcher ist kein schöpferischer. Wenn der Mensch auf das Natürliche und die Natur reflektirt, so wird das auch leicht von ihm anerkannt. Er kann z. B. etwas Natürliches determiniren, den Stein behauen, die Pflanze zu Papier machen; wo aber das Objekt nicht das natürliche, sondern ein Kunstwerk ist, ein Werk des Wissens, da tritt schon eine Bedenklichkeit ein mit der Frage: ist nicht der Mensch der Schöpfer dieser Werke? Darauf ist zu antworten: in ihrer Struktur, Form und Zwecken allerdings, aber in ihrem Material nicht, in ihrem Inhalt, ihrem Wesen auch nicht. Der Mensch muß Stoffe haben, aber diese sind vor ihm, vor seinem Willen, unabhängig von ihm vorhanden, die kann er nicht schaffen. Der Weltbau im Ganzen und Einzelnen, wie er dem Astronomen bekannt wird, ist ein Objekt für den Willen und wäre es auch nur, daß er gewußt werde. Die Kunst kann den Weltbau in Planiglobien nachbilden, aber auch dazu braucht sie schon Stoff. Catharina ließ ein Gebäude machen, wo die Welt auf's genaueste im Kleinen nachgeahmt war, selbst die funkelnden Sterne waren nicht vergessen. Ein solches Werk kann der

so erhellt, daß die res nullius res Dei ipsius das Eigenthum Gottes ist, dessen Wille das Gesetz ist, das da will, daß der Mensch das Eigenthum Gottes zu dem seinigen mache.

Bestimmt der Wille das Objekt so, wie er durch das ihm immanente Gesetz bestimmt ist, so heißt er der objektiv gute Wille. Aber wie dem Objekt für ihn, ebenso ist

β) dem Subjekt, dessen Wille er ist, das Gesetz immanent. Das Subjekt selbst also erhält dies seinen Willen bestimmende Gesetz nicht von Außen her, sondern hat dasselbe als das mit dem Willen identische, indem es seiner theilhaftig wird, zugleich in sich selbst. Das Subjekt, der Mensch, gibt sich für seinen Willen das Gesetz nicht, sondern stimmt ihm nur zu. Das ist die Wahrheit in der Kantischen Autonomie. Nicht Gesetzgeber für sich selbst ist der Mensch, sondern in der Gesetzgebung für sich mitstimmend, der zustimmende. Das Gesetz ist ihm nicht fremd, er hat gleichsam eingestimmt, daß es Gesetz sei. So lange der Wille des Subjekts nur der Möglichkeit nach und noch kein wirklicher wird, wird sein Wille und es durch's Gesetz noch nicht wirklich bestimmt, ist das Gesetz vorerst nur seiner Möglichkeit nach in ihm enthalten und jede Bestimmtheit desselben an ihn. Die Bestimmtheit kennen wir als Verbindlichkeit, Pflicht und Recht. Sie kommt nicht von Außen an das Subjekt und seinen Willen, sondern durch das ihm immanente Gesetz gibt es sich selbst diese dreifache Bestimmtheit. So lange der Wille des Subjektes der nur mögliche nnd noch nicht der wirkliche ist, also z. B. der Wille des Kindes, vorerst nur als Trieb und Begierde, so lange ist der Mensch durch das Gesetz noch nicht wirklich bestimmt, zu nichts verbindlich, verpflichtet und berechtigt, sondern ist diese dreifache Bestimmtheit seiner Möglichkeit nach an sich enthalten in ihm. Das Kind ist weder gut noch böse, es ist das unschuldige. Was so von der Kindheit gilt, gilt auch von der Narrheit, von der Verrücktheit, in welcher das Subjekt den Verstand einbüßend um seinen

Willen der Wirklichkeit nach gebracht und auf den Willen der Möglichkeit nach reducirt wird. Daher die Aufgabe der Verständigen und Weisen, zu sorgen, daß die Verrückten wieder zu Verstande kommen. Verbindlichkeiten also und Pflichten können dem Subjekte nicht aufgedrungen und aufgezwungen werden; möglich ist wohl, daß ein furchtsamer, schwachsinniger Mensch durch Drohung, Ueberredung und Einschwätzung dahin gebracht wird, nicht nur etwas als Verbindlichkeit zu unterlassen, sondern sogar etwas zu thun, wozu er verbunden wäre, der Tapfere thut das nicht, er läßt sich keine Pflicht aufbürden. Das meinen freilich Pfaffen und Despoten anders, als käme aus ihrem Maul, aus ihrer Tyrannei die Pflicht. Aber alle Verpflichtung kommt aus dem dem Willen immanenten Gesetze. Das erkennt auch die politische Praxis unserer Zeit immer mehr an. Auflagen bestimmen, heißt Gesetze für Steuern geben. Diese Gesetze werden von den Ständen und Finanzbeamten, von den Repräsentanten des Willens Aller gemacht. Bestimmt sich nun der Wille des Subjekts, indem durch ihn irgend ein Objekt bestimmt wird, durch das ihm immanente Gesetz, so ist er der subjektiv gute Wille. In diesen zwei Seiten wäre also die Aufgabe: wie ist der Wille der gute? gelöst. Hiermit jedoch ist die Erkenntniß von ihm als dem guten noch nicht vollendet. Die Wissenschaft fordert nemlich noch die Beantwortung der Frage nach dem Wesen und der Form des Willens.

A. Das Wesen des Willens. Er

1) als das Gesetz selbst oder identisch mit diesem ist der Wille Gottes in seiner Persönlichkeit, nicht der dem Objekt immanente. In dieser Identität des Willens mit dem Gesetz ist er der absolut bestimmende, ohne sich anders, als durch sich, wie er das Gesetz selbst ist, zu bestimmen oder gar anders bestimmt zu werden. In dieser seiner Wesenheit wird er begriffen als die absolute Macht (Allmacht). Für ihn, durch den

Wille zerstören, die Welt aber nicht, — die hat ein anderer gemacht. Freilich ist der Künstler Schöpfer seines Werkes, und so wenig er fremder Hülfe bedarf, so ist er doch nur ein erschaffener Künstler, er bedarf doch der Hülfe anderer, und auch der größte Dichter mußte unterrichtet werden. Goethe holte seine Metrik zum Theil bei Voß; er bedurfte auch der Sprache. Die Bestimmtheit des dem Gesetz untergeordneten Willens durch das Gesetz selbst ist im Allgemeinen folgende dreifache:

1) das zu irgend etwas verbunden sein,

2) das zu etwas verpflichtet und

3) das zu etwas berechtigt sein.

Verbindlichkeit, Pflicht und Recht sind drei Bestimmungen an dem Willen durch das Gesetz, unter welchem er steht, und durch sie ist er schon der an sich gute Wille in dieser dreifachen Bestimmung. Von einem Willen, der nicht selbst das Gesetz, sondern ihm nur subjicirt, aber doch zu nichts verbunden, zu nichts verpflichtet, zu nichts berechtigt wäre, könnte es nicht heißen: es ist der gute Wille, so wäre er ein Scheusal ἀνὴρ πονηρός, der Satan, abgefallen von Gott, der das Gesetz selbst ist, aus der Sphäre des Rechts und der Pflicht gewichen. Das also ist schon viel, daß der Wille der verbundene und verpflichtete sei, das ist die Bedingung des Guten, auch wenn er die Erkenntniß noch nicht hat. Jene dreifache Bestimmtheit an dem Willen durch das Gesetz und durch es allein ist nun

α) die in Beziehung auf das durch ihn bestimmbare Objekt. Das Objekt, in Ansehung dessen der Wille verbunden, verpflichtet und berechtigt ist, steht hiermit schon innerhalb seiner Sphäre und das Gesetz als die verbindende, verpflichtende und berechtigende Macht ist nicht außer dem Objekt, wie wenn Objekt und Gesetz nicht blos von einander verschieden, sondern auch separirt wären; das Gesetz ist dem Objekt immanent und so kommt die Verbindlichkeit, Verpflichtung und Berechtigung an den Willen

durch's Gesetz im Objekt, wie wenn das Objekt die gesetzgebende Macht wäre, die gesetzgebende Macht ist aber der Wille, er hat diese Macht in das Objekt gelegt, wie er der das Objekt bestimmende ist. Das erläutert sich so: das Gesetz kennen wir zuvörderst als das verbietende, als das ein negatives Verhältniß zum Objekt bestimmende. Du sollst nicht stehlen, ist Verbindlichkeit und Pflicht negativer Weise. Dem Objekt ist das Gesetz als Verbot immanent. Ebenso: du sollst nicht tödten! — es ist als ob das Leben des andern so zu dem einen spräche. Das Gesetz kennen wir weiter als das befehlende, als Gebot in Beziehung auf's Objekt ganz gleicher Weise. Wo es z. B. gilt, daß der Arzt den Kranken kurire, ist der Kranke das Objekt, welches das Gesetz für den Arzt in sich hat. Aber wie, wenn das Objekt noch gar nicht durch den Willen bestimmtes wäre, und ihm auch kein Wille immanent wäre, wie wenn das Objekt die res nullius wäre, in welches kein Wille gelegt wäre, das sich noch niemand angeeignet hätte? Hat der andre auch eine Verbindlichkeit dafür? Auf keine Weise! das Objekt hätte ja das Gesetz nicht in sich, stünde nicht in der Sphäre des Gesetzes. Es gäbe also etwas schlechthin gesetzloses? Kant hat mit seinem moralischen Gefühl geahnet, daß auch in dieser Beziehung, wo das Objekt noch unbestimmt sei, dennoch ein Gesetz ihm immanent statt habe. Diese Ahnung brachte ihn auf den Gedanken einer dritten Form des Gesetzes außer der des Gebots und Verbots; es hat die Bestimmung des Erlaubens, davon haben die Kantianer vielen Gebrauch gemacht und hieraus entstanden die adiaphora, woran aber Kant nicht dachte. Er hatte nur die res nullius im Sinne. Seine tiefe Ahnung geht in's Religiöse hinüber. Bei der Deklaration der Juristen: res nullius cedit primum occupanti kann man fragen: quo jure? qua ex lege? Darauf antwortet Kant mit seiner Hypothese: betrachtet man die Welt von dem Standpunkte der Religion als die erschaffene Welt,

Wille zerstören, die Welt aber nicht, — die hat ein anderer gemacht. Freilich ist der Künstler Schöpfer seines Werkes, und so wenig er fremder Hülfe bedarf, so ist er doch nur ein erschaffener Künstler, er bedarf doch der Hülfe anderer, und auch der größte Dichter mußte unterrichtet werden. Goethe holte seine Metrik zum Theil bei Voß; er bedurfte auch der Sprache. Die Bestimmtheit des dem Gesetz untergeordneten Willens durch das Gesetz selbst ist im Allgemeinen folgende dreifache:

1) das zu irgend etwas verbunden sein,

2) das zu etwas verpflichtet und

3) das zu etwas berechtigt sein.

Verbindlichkeit, Pflicht und Recht sind drei Bestimmungen an dem Willen durch das Gesetz, unter welchem er steht, und durch sie ist er schon der an sich gute Wille in dieser dreifachen Bestimmung. Von einem Willen, der nicht selbst das Gesetz, sondern ihm nur subjicirt, aber doch zu nichts verbunden, zu nichts verpflichtet, zu nichts berechtigt wäre, könnte es nicht heißen: es ist der gute Wille, so wäre er ein Scheusal ἀνὴρ πονηρός, der Satan, abgefallen von Gott, der das Gesetz selbst ist, aus der Sphäre des Rechts und der Pflicht gewichen. Das also ist schon viel, daß der Wille der verbundene und verpflichtete sei, das ist die Bedingung des Guten, auch wenn er die Erkenntniß noch nicht hat. Jene dreifache Bestimmtheit an dem Willen durch das Gesetz und durch es allein ist nun

α) die in Beziehung auf das durch ihn bestimmbare Objekt. Das Objekt, in Ansehung dessen der Wille verbunden, verpflichtet und berechtigt ist, steht hiermit schon innerhalb seiner Sphäre und das Gesetz als die verbindende, verpflichtende und berechtigende Macht ist nicht außer dem Objekt, wie wenn Objekt und Gesetz nicht blos von einander verschieden, sondern auch separirt wären; das Gesetz ist dem Objekt immanent und so kommt die Verbindlichkeit, Verpflichtung und Berechtigung an den Willen

durch's Gesetz im Objekt, wie wenn das Objekt die gesetzgebende Macht wäre, die gesetzgebende Macht ist aber der Wille, er hat diese Macht in das Objekt gelegt, wie er der das Objekt bestimmende ist. Das erläutert sich so: das Gesetz kennen wir zuvörderst als das verbietende, als das ein negatives Verhältniß zum Objekt bestimmende. Du sollst nicht stehlen, ist Verbindlichkeit und Pflicht negativer Weise. Dem Objekt ist das Gesetz als Verbot immanent. Ebenso: du sollst nicht tödten! — es ist als ob das Leben des andern so zu dem einen spräche. Das Gesetz kennen wir weiter als das befehlende, als Gebot in Beziehung auf's Objekt ganz gleicher Weise. Wo es z. B. gilt, daß der Arzt den Kranken kurire, ist der Kranke das Objekt, welches das Gesetz für den Arzt in sich hat. Aber wie, wenn das Objekt noch gar nicht durch den Willen bestimmtes wäre, und ihm auch kein Wille immanent wäre, wie wenn das Objekt die res nullius wäre, in welches kein Wille gelegt wäre, das sich noch niemand angeeignet hätte? Hat der andre auch eine Verbindlichkeit dafür? Auf keine Weise! das Objekt hätte ja das Gesetz nicht in sich, stünde nicht in der Sphäre des Gesetzes. Es gäbe also etwas schlechthin gesetzloses? Kant hat mit seinem moralischen Gefühl geahnet, daß auch in dieser Beziehung, wo das Objekt noch unbestimmt sei, dennoch ein Gesetz ihm immanent statt habe. Diese Ahnung brachte ihn auf den Gedanken einer dritten Form des Gesetzes außer der des Gebots und Verbots; es hat die Bestimmung des Erlaubens, davon haben die Kantianer vielen Gebrauch gemacht und hieraus entstanden die adiaphora, woran aber Kant nicht dachte. Er hatte nur die res nullius im Sinne. Seine tiefe Ahnung geht in's Religiöse hinüber. Bei der Deklaration der Juristen: res nullius cedit primum occupanti kann man fragen: quo jure? qua ex lege? Darauf antwortet Kant mit seiner Hypothese: betrachtet man die Welt von dem Standpunkte der Religion als die erschaffene Welt,

so erhellt, daß die res nullius res Dei ipsius das Eigenthum Gottes ist, dessen Wille das Gesetz ist, das da will, daß der Mensch das Eigenthum Gottes zu dem seinigen mache.

Bestimmt der Wille das Objekt so, wie er durch das ihm immanente Gesetz bestimmt ist, so heißt er der objektiv gute Wille. Aber wie dem Objekt für ihn, ebenso ist

β) dem Subjekt, dessen Wille er ist, das Gesetz immanent. Das Subjekt selbst also erhält dies seinen Willen bestimmende Gesetz nicht von Außen her, sondern hat dasselbe als das mit dem Willen identische, indem es seiner theilhaftig wird, zugleich in sich selbst. Das Subjekt, der Mensch, gibt sich für seinen Willen das Gesetz nicht, sondern stimmt ihm nur zu. Das ist die Wahrheit in der Kantischen Autonomie. Nicht Gesetzgeber für sich selbst ist der Mensch, sondern in der Gesetzgebung für sich mitstimmend, der zustimmende. Das Gesetz ist ihm nicht fremd, er hat gleichsam eingestimmt, daß es Gesetz sei. So lange der Wille des Subjekts nur der Möglichkeit nach und noch kein wirklicher wird, wird sein Wille und es durch's Gesetz noch nicht wirklich bestimmt, ist das Gesetz vorerst nur seiner Möglichkeit nach in ihm enthalten und jede Bestimmtheit desselben an ihn. Die Bestimmtheit kennen wir als Verbindlichkeit, Pflicht und Recht. Sie kommt nicht von Außen an das Subjekt und seinen Willen, sondern durch das ihm immanente Gesetz gibt es sich selbst diese dreifache Bestimmtheit. So lange der Wille des Subjektes der nur mögliche und noch nicht der wirkliche ist, also z. B. der Wille des Kindes, vorerst nur als Trieb und Begierde, so lange ist der Mensch durch das Gesetz noch nicht wirklich bestimmt, zu nichts verbindlich, verpflichtet und berechtigt, sondern ist diese dreifache Bestimmtheit seiner Möglichkeit nach an sich enthalten in ihm. Das Kind ist weder gut noch böse, es ist das unschuldige. Was so von der Kindheit gilt, gilt auch von der Narrheit, von der Verrücktheit, in welcher das Subjekt den Verstand einbüßend um seinen

Willen der Wirklichkeit nach gebracht und auf den Willen der Möglichkeit nach reducirt wird. Daher die Aufgabe der Verständigen und Weisen, zu sorgen, daß die Verrückten wieder zu Verstande kommen. Verbindlichkeiten also und Pflichten können dem Subjekte nicht aufgedrungen und aufgezwungen werden; möglich ist wohl, daß ein furchtsamer, schwachsinniger Mensch durch Drohung, Ueberredung und Einschwätzung dahin gebracht wird, nicht nur etwas als Verbindlichkeit zu unterlassen, sondern sogar etwas zu thun, wozu er verbunden wäre, der Tapfere thut das nicht, er läßt sich keine Pflicht aufbürden. Das meinen freilich Pfaffen und Despoten anders, als käme aus ihrem Maul, aus ihrer Tyrannei die Pflicht. Aber alle Verpflichtung kommt aus dem dem Willen immanenten Gesetze. Das erkennt auch die politische Praxis unserer Zeit immer mehr an. Auflagen bestimmen, heißt Gesetze für Steuern geben. Diese Gesetze werden von den Ständen und Finanzbeamten, von den Repräsentanten des Willens Aller gemacht. Bestimmt sich nun der Wille des Subjekts, indem durch ihn irgend ein Objekt bestimmt wird, durch das ihm immanente Gesetz, so ist er der subjektiv gute Wille. In diesen zwei Seiten wäre also die Aufgabe: wie ist der Wille der gute? gelöst. Hiermit jedoch ist die Erkenntniß von ihm als dem guten noch nicht vollendet. Die Wissenschaft fordert nemlich noch die Beantwortung der Frage nach dem W e s e n und der F o r m des Willens.

A. D a s W e s e n d e s W i l l e n s. Er

1) als das Gesetz selbst oder identisch mit diesem ist der Wille Gottes in seiner Persönlichkeit, nicht der dem Objekt immanente. In dieser Identität des Willens mit dem Gesetz ist er der absolut bestimmende, ohne sich anders, als durch sich, wie er das Gesetz selbst ist, zu bestimmen oder gar anders bestimmt zu werden. In dieser seiner Wesenheit wird er begriffen als die absolute Macht (Allmacht). Für ihn, durch den

das Objekt und auch das Subjekt ist, für ihn ist weder das dem Objekt noch das dem Subjekt immanente Gesetz bestimmend; denn er selbst als das Bestimmende ist das dem Objekt und Subjekt immanente Gesetz. Der Wille Gottes also als das Gesetz schließet von sich selbst aus die Verbindlichkeit und die Pflicht. Gott ist zu Nichts verbunden, zu Nichts verpflichtet, sondern zu Allem berechtigt, weil Alles durch ihn ist und das Allem immanente Gesetz sein Wille ist. Er kann daher nicht zur Rechenschaft gezogen werden, wie der Mensch vom Menschen, und er bedarf keiner Rechtfertigung. Eine Theodicee ist ein unnützes und überflüssiges Ding. Vergl. Römer 9, 20 u. ff. „Ja lieber Mensch, wer bist du denn, daß du mit Gott rechten willst! Spricht auch ein Werk zu seinem Meister: warum machest du mich so?" u. s. w. Dies ist aber eine Hauptfrage in der Theodicee. Woher das Uebel in der Welt? wie kam die Verrücktheit herein? Fragen des Thones an den Töpfer, des Menschen an den Schöpfer. Wenn vom göttlichen Rechte gesprochen wird, so ist damit eben das Recht gedacht, welches zu seiner Voraussetzung und Bedingung keine Verbindlichkeiten und Verpflichtungen hat. In so ferne kann das Recht des Fürsten kein göttliches Recht sein; sein Recht ist durch seine Pflichten bedingt und ermittelt. Ist der Wille also das Gesetz selbst, so bleiben zurück und weichen die Bestimmungen der Verbindlichkeit und der Pflicht und ist seine Bestimmung absolutes Recht. Ist der Wille kein Wille, sondern nur willenlos wirkende Kraft oder Macht z. B. in der Natur, so bleiben auch zurück die Bestimmungen, die nur der Wille haben kann, Verbindlichkeit, Pflicht und Recht; die Natur ist zu nichts verbunden und verpflichtet, aber sie ist auch zu nichts berechtigt. Nur der Ignorant kann daher gegen die Natur zürnen. Das ist aber zugleich eine Ruchlosigkeit gegen Gott, als wäre er gegen den Menschen, gegen sein Werk. Dem Gesagten zufolge steht also von dem Willen Gottes nicht zu sagen, er sei der gute

Wille, und noch weniger, er sei der böse Wille. Hier sind die Verbindlichkeiten nicht; über das Gut= wie über das Bössein ist der Wille Gottes erhaben; er ist mehr als gut, und in Beziehung auf das Gesetz, das sein Wille ist, ist der Begriff der des Heiligen. Das Heilige schließt das absolut Gutsein (weder das objektiv noch das subjektiv Gute) ein, ja es ist das Gutsein. Das Wesen also des Gesetzes ist die Heiligkeit. Aber

2) Der Wille unter dem Gesetz ist der Wille vorerst unbestimmterweise eines persönlichen Subjektes; also er ist der vom Gesetz verschiedene, und indem der Wille eines Subjektes der particuläre Wille vorerst. Das persönliche Subjekt nur kann sein:

α) ein vorgestelltes, imaginär persönliches in der Weise, daß es zu andern ebenso imaginären, persönlichen Subjekten ein Verhältniß hat und in diesem Verhältnisse als das eine dem andern subordinirt ist. Dann wäre der Wille des andern persönlichen Subjektes das Gesetz für den Willen des einen ebenso imaginär gedachten, aber so, daß jedes dieser Subjekte zugleich seinen Willen zum Gesetze hätte. Was also das eine Subjekt, ein persönlich gedachtes, irgend ein Gott will, daß es von dem andern ebenso persönlich gedachten, auch von einem Gott vollzogen werde, ist für dieses Gesetz, aber so, daß das eine Subjekt als ein Gott an dem Willen des andern auch ein Gesetz hat. So in der Griechischen Götterwelt. Zeus Wille ist Gesetz für Hermes und der Wille des Hermes der Wille des Zeus. Zeus verlangt von Hermes und dieser vollzieht den Willen des Zeus als seinen, als wäre der Wille beider erst Gesetz. So mit Iris und Juno, Apoll und den Musen, den Grazien und Venus. Eine heitere Götterwelt für uns in der Poesie. Differenz ohne Opposition. Mit der Moral in derselben steht es freilich nicht überall gut aus. Eben der Wille kann gedacht werden

β) als der solcher Subjekte, die dem subordinirt sind,

dessen Wille an und für sich das Gesetz ist. Diese Subjekte sind vorerst auch nur gedachte, aber doch keine fingirte (cogitantur non finguntur) und der Orient, die altjüdische Religion hat den Gedanken dieser Wesen in den Engeln. Die Bedeutung des Engels ist eine bei weitem würdigere und tiefere als die der heidnischen Götter; sie steht der Heiligkeit des Willens Gottes weit näher, als der Griechische Gott. Von den heidnischen Göttern überhaupt kann weder gedacht werden, sie seien gut, noch sie seien böse. Von den Engeln kann auch nicht gesagt werden, sie seien gut, und wenn vom Bösen die Rede ist, so ist das Vorstellung; denn es ist keine Bestimmung der Verbindlichkeit und Pflicht, sondern nur die Bestimmung des Willens Gottes, unter dem der Engel steht; er ist in stetiger Uebereinstimmung mit dem Willen Gottes, auch sein Prädikat ist daher die Heiligkeit. Aber der Begriff des Willens Gottes, der unter 1. ein sehr bestimmter war, ist, indem auf solche persönliche Subjekte reflektirt wird, ein sehr unbestimmter. Die Engellehre ist kein Dogma. Der Heidelberger Katechismus hat dies anerkannt, der neue Badische nicht. Das Wesen ad 1. eben des mit dem Gesetz identischen Willens ist das wirkliche und wahrhafte Wesen; denn der Wille als das Gesetz selbst ist der Wille Gottes, und das Wesen Gottes ist demnach das seines Willens, Wirklichkeit, Wirksamkeit und Wahrheit. Aber ad 2. das Wesen des Willens im Unterschied vom Gesetz und in der gleichwohl beharrlichen Uebereinstimmung mit dem Gesetz, ist das unwirkliche, blos scheinbare, das fingirte Wesen, eine Fiktion. Ein solcher Wille nemlich in stetiger Uebereinstimmung mit dem davon verschiedenen Gesetz ist der Wille eines Gottes im Verhältniß zu einem andern, der Engel im Verhältniß zu Gott. Die Engel werden daher z. B. von vielen Exegeten als Personifikationen von Naturkräften gedacht. Sie sind ἐξουσίαι, δυνάμεις; nicht verbindlich, verpflichtet und berechtigt. Eine Moral giebt es in dieser Hierarchie des Himmels

nicht. Ihr Wille ist nicht das Gesetz, sondern von ihm verschieden und mit ihm in stetiger Uebereinstimmung. Daher auch in der Poesie das Interesse an Engeln nie so groß ist, als das Interesse an Teufeln, denn der Teufel hat einen Charakter. Der Engel ist ganz charakterlos, fast willenlos verrichtet er die Befehle Gottes. Erhaben ist z. B. die Schilderung des Teufels bei Dante und ebenso bei Milton, wie sich die verschleuderten Teufel rühren und unterreden. Satan versucht seinem Gefängniß ein Ende zu machen, er durchwandert die Hölle bis an die Pforte, wo der Tod wacht. Wie er sich ins Chaos stürzen will, packt ihn der Tod; die Sünde tritt endlich auch herein, die Mutter des Todes und die Gattin des Satans, sie reißt beide auseinander. Jede Engelsscene, selbst die aus Faust, erscheint mit solchen Schilderungen verglichen ohne des Dichters Schuld schwach, matt und charakterlos, wie bei Klopstock.

Ad 3. Das Wesen des Willens aber ist nicht nur das seines Unterschiedes vom Gesetz, sondern auch das der reellen Möglichkeit und der Wirklichkeit seines Widerstreites gegen das Gesetz. Er wird durch's Gesetz bestimmt, aber so, daß er sich selbst eben sowohl durch's Gesetz bestimmen kann, als auch dem Gesetz entgegen, mithin daß er auch nicht in der matten Uebereinstimmung mit demselben sein muß wie der Engel. In dieser Wesenheit, daß er sowohl der gute, wie der böse Wille wirklich werde und sei, ist er der Wille des Menschen. Die Persönlichkeit nemlich ist als die des Menschen nicht eine blos gedachte oder gar fingirte, sondern die wirkliche Persönlichkeit, die Persönlichkeit in der Individualität; Leib und Seele sind dabei. Der Mensch, den das Gesetz bestimmt, kann auf ganz gleiche Weise sich durch das Gesetz bestimmen, aber auch ohne das Gesetz und sogar wider dasselbe. Sein Wille enthält die Möglichkeit der Willkühr und des Beliebens selbst im Verhältniß zum Gesetz. Diese Wirklichkeit hebt ihn

nothwendige in Bezug auf Subjekt und Prädikat. Diese Beziehung und die beiden Momente derselben sind das im Gedanken des Urtheils Mögliche. Oder die Nothwendigkeit ist die im Wirken. So nothwendig es z. B. ist, daß 2+2=4 sei, und so unmöglich, daß es mehr oder weniger sei, so nothwendig ist es, daß jede Ursache ihre Wirkung hat, und so schließt schon die Nothwendigkeit der Wirkung die Möglichkeit ein. Diese Möglichkeit kann als die natürliche bezeichnet werden. Die Pflicht nun und ihr Begriff ist dem Wesen nach das Nothwendige, aber im Willen, nicht im abstrakten Wirken. Notiz von ihr haben wir. Diese Nothwendigkeit schließt auch die Möglichkeit ein und diese Möglichkeit ist das Recht. Die der Nothwendigkeit als moralischer immanente Möglichkeit ist das Recht an sich. Jene moralische Nothwendigkeit wird begriffen als ein Sollen, das Verpflichtetsein, Pflicht im Willen ist ein Sollen; dieses Sollen aber schließt ja doch das Können ein, und dieses Können im Willen in der voluntären Nothwendigkeit ist mehr als Können, ist ein Dürfen. Was ich soll, das darf ich, wozu der Mensch verpflichtet ist, dazu ist er berechtigt, wo Pflicht ist, da ist Recht. Das Können also in der Sphäre des Gesetzes für das Wollen ist ein durch das Gesetz selbst (als Verpflichten) bestimmtes und beschränktes, als das Dürfen. Weiter geht das Recht nicht, als die Pflicht, jenseits der Pflicht kein Recht. Hätte also Einer allen andern gegenüber alle Macht, wäre er der absolute Despot, — so kann er Alles. — Darf er auch Alles? Hat er ein Recht, was er kann, auch zu thun? Hagedorn sagt: „wer, was er kann, auch will, thut selten, was er soll.“ Gut! so schlecht der Versbau auch sei! Wie die Pflicht durchs Gesetz in den Willen gesetzt ist, so ist auch die Möglichkeit für den Willen, die Pflicht anzuerkennen und zu vollziehen, durchs Gesetz in den Menschen gelegt; das Recht ist daher auch uns angeboren; es ist ebenso ursprünglich und von der Pflicht unabtrennlich. Thy-

ich mit oder ohne Bewußtsein, mit oder ohne Uebereinstimmung zum Gesetz. In der logischen Bestimmtheit des Allgeneinen wird das Gesetz der terminus major eines Schlusses.

Endlich kann der Mensch nicht wollen

3) ohne daß sein Wille als der seinige sich zu sich selbst verhalte; er ist der einzelne Wille, hat also die logische Bestimmtheit des Einzelnen, und ist im Schluß der terminus minor. Aber die syllogistische Form ist die vernünftige, die rationelle, der menschliche Wille ist der vernünftige, rationelle. Gottes Wille ist kein syllogistischer, aber doch ein vernünftiger. Oder: die Schlußform ist so zu sagen die Grundform der Willensform. Wie das Denken vom Wollen unzertrennlich ist, so ist die Form des Denkens, welches das syllogistische ist, von der Form des Wollens, welches das syllogistische ist, unzertrennlich. Präciser so:

I. der einzelne Wille verbunden, verpflichtet, berechtigt

II. durch den allgemeinen Willen, durch's Gesetz

III. zu etwas, zum Objekt,

ist der vernünftige Wille. In dieser Form ist der Wille der an sich gute, die Form, die syllogistische ist die logische, die wahre Form, das Wahre aber ist auch das Gute.

Das Objekt ad 1. der terminus medius des praktischen Schlusses, welcher der Wille selbst ist, verhält sich, ob zwar ihm das Gesetz immanent und es das Gesetz für den Willen ist, doch gegen das Gesetz und den Willen indifferent, gleichgültig. Ihm dem Objekt ist's ganz einerlei, ob es und wie es durch's Gesetz bestimmt werde. Ebenso ist's ihm einerlei, ob ein Wille auf es sich richte, es sich aneigne, bilde, gestalte, oder ob nicht, und wenn er sich darauf richtet, welcher Wille es sei und wessen Wille es sei. Durch's Gesetz also im Objekt ist doch das Objekt nicht fixirt, nicht angenagelt und durch den Willen, für den es das Objekt ist, ist es gleicherweise nicht an sich bestimmt als unveränderlich, als immobil; vielmehr ist das

gesetzt, und diese Negation in dem Willen durch das Gesetz ponirt ist die Verbindlichkeit, es ist die durch's Gesetz in den Willen gebrachte Determination; das sich Determiniren des Willens ist mit dieser Determination nicht aufgehoben. In seiner Ungebundenheit ist der Wille der vage, abstrakte; dadurch, daß kraft des Gesetzes in ihn eine Schranke kommt, dadurch fängt er erst an, der bestimmte concrete Wille zu sein. Aber dadurch, daß in den Willen eine solche Beschränktheit kommt, wird, so scheint es, dem Willen Gewalt angethan; freilich, wenn er darin sich passiv verhielte und wenn sein Wille nicht der allgemeine, wenn das Gesetz nicht selbst Wille wäre. Es ist die durch den göttlichen Willen in den Willen gesetzte Bestimmtheit, welche Verbindlichkeit heißt, und der menschliche Wille leidet keine Gewalt; denn es ist der Wille, der diese Bestimmtheit setzt, und der Wille, in den diese Schranke gesetzt wird, willigt ein. Aber er ist vorerst der menschliche Wille blos der Möglichkeit nach und in ihm ist doch bereits die Bestimmtheit gesetzt, welche Verbindlichkeit heißt. Hebt sich nun der mögliche Wille zum wirklichen, so ist er alsdann es selbst, der die in ihm bereits gesetzte Verbindlichkeit sich setzt, er gelangt dazu, daß er sich verbunden weiß. Von dieser Verbindlichkeit, wie sie die ursprüngliche ist, kann gesagt werden: sie ist die uns angeborne, keiner wird ohne sie erzeugt, ohne sie nemlich in seinem möglichen Willen zu haben. So sind z. B. die Eltern, noch ehe sie Eltern werden, ehe sie Kinder haben, bereits verbunden, die Kinder, die sie haben werden, zu erhalten, zu verpflegen, zu erziehen. Die Thiermutter thut das auch, aber nicht mit Willen, sondern aus Instinkt. Die Schaafsnatur z. B. bringt das so mit sich; die Menschennatur aber nicht. So ist auch der Gehorsam gegen die Eltern jedem angeboren und der Mensch verbunden ohne sein Zuthun. Aber in der Wirklichkeit seines Willens kann er sich selbst verbinden,

Willens zum Objekt, zum Gesetz, zu sich selbst, sondern auch das zur Verbindlichkeit, zur Pflicht und zum Recht, worin er als der vernünftige, als der **gute** Wille erkannt wird.

a) **Die Verbindlichkeit.** Oben hieß es: niemand kann wollen, ohne daß **etwas** von ihm gewollt werde. Hier heißt es

1) **Der Mensch kann Alles** wollen, — dort homo velle nequit, nisi sit quod velit, hier homo omnia potest velle. Er kann also das Mögliche, wie das Unmögliche wollen. Hierin ist also keine Gebundenheit, keine Verbundenheit. Daß der Mond vom Himmel komme, ist unmöglich, der Mensch aber kann es wollen und wünschen. Ein Wünschelrüthchen, was für ein köstliches Ding! Wenn die Freiheit in diesem Alles wollen bestünde, dann wäre an keine Pflicht, an kein Recht, an keine Verbindlichkeit zu denken. Ist das die Meinung der Liberalen unserer Tage, dann paßt die Definition, daß sie die seien, welche **lieber Alles** wollen, auf sie, während die Servilen doch nur **sehr** vieles wünschen. Will der Mensch nicht Alles, was er doch wollen kann, nicht das Unmögliche, so ist er verständig, aber der Wille ist hiermit noch keineswegs der gebundene.

2) Der Mensch **darf nicht** Alles wollen, was er als das Mögliche wollen kann. In diesem Satze ist ausgesprochen eine Negation, eine Beschränktheit, eine Limitation desselben. So kann z. B. Einer wohl ein Gelüsten haben nach dem Gut seines Nachbars, nach des Nachbars Haus u. s. w., es ist etwas Mögliches, — er darf es aber nicht wollen. Der Wille ist hier restringirt. Das Gesetz bringt die Negation in den Willen.

3) Durch die Negation kraft des Gesetzes an dem Willen ist die Möglichkeit, daß er der sich bestimmende sei, die Möglichkeit des Wollens nicht aufgehoben. Das: du darfst nicht, ist keine Negation des Willens, sondern sie ist in dem Willen

gesetzt, und diese Negation in dem Willen durch das Gesetz ponirt ist die Verbindlichkeit, es ist die durch's Gesetz in den Willen gebrachte Determination; das sich Determiniren des Willens ist mit dieser Determination nicht aufgehoben. In seiner Ungebundenheit ist der Wille der vage, abstrakte; dadurch, daß kraft des Gesetzes in ihn eine Schranke kommt, dadurch fängt er erst an, der bestimmte concrete Wille zu sein. Aber dadurch, daß in den Willen eine solche Beschränktheit kommt, wird, so scheint es, dem Willen Gewalt angethan; freilich, wenn er darin sich passiv verhielte und wenn sein Wille nicht der allgemeine, wenn das Gesetz nicht selbst Wille wäre. Es ist die durch den göttlichen Willen in den Willen gesetzte Bestimmtheit, welche Verbindlichkeit heißt, und der menschliche Wille leidet keine Gewalt; denn es ist der Wille, der diese Bestimmtheit setzt, und der Wille, in den diese Schranke gesetzt wird, willigt ein. Aber er ist vorerst der menschliche Wille blos der Möglichkeit nach und in ihm ist doch bereits die Bestimmtheit gesetzt, welche Verbindlichkeit heißt. Hebt sich nun der mögliche Wille zum wirklichen, so ist er alsdann es selbst, der die in ihm bereits gesetzte Verbindlichkeit sich setzt, er gelangt dazu, daß er sich verbunden weiß. Von dieser Verbindlichkeit, wie sie die ursprüngliche ist, kann gesagt werden: sie ist die uns angeborne, keiner wird ohne sie erzeugt, ohne sie nemlich in seinem möglichen Willen zu haben. So sind z. B. die Eltern, noch ehe sie Eltern werden, ehe sie Kinder haben, bereits verbunden, die Kinder, die sie haben werden, zu erhalten, zu verpflegen, zu erziehen. Die Thiermutter thut das auch, aber nicht mit Willen, sondern aus Instinkt. Die Schaafsnatur z. B. bringt das so mit sich; die Menschennatur aber nicht. So ist auch der Gehorsam gegen die Eltern jedem angeboren und der Mensch verbunden ohne sein Zuthun. Aber in der Wirklichkeit seines Willens kann er sich selbst verbinden,

und jede Bestimmtheit, die er selbst in sich bringt, ist eine von dem Menschen sich gemachte, — er macht sich verbindlich.

B. Die Pflicht. In der Verbindlichkeit ist die Bestimmtheit, die Negation eine noch ganz allgemeine, eine abstrakte. In der Pflicht hebt sich dies Allgemeine und Abstrakte auf, die Verbindlichkeit wird Nothwendigkeit. Man kann sagen: die Verbindlichkeit ist die erste Bestimmtheit, die erste Limitation im Willen und die Pflicht ist die Bestimmtheit dieser ersten Bestimmtheit, eine noch striktere Negation als die erste. Quid est officium? Man definirte sonst: est officium necessitas moralis agendi. Quid est obligatio? obligatio est ratio et conditio necessitatis moralis. Die necessitas moralis steht entgegen der necessitas naturalis, der Nothwendigkeit der natürlichen Existenz und Subsistenz. Bestimmter so: officium est necessitas voluntaria agendi, — ihr gegenüber ist eine necessitas necessaria existendi et efficiendi, movendi etc. In welchem Maaße, in welcher Weise die Verbindlichkeit die einfache Bestimmtheit, die Pflicht aber die bestimmte Bestimmtheit ist, erhellt aus dem Verhältniß eines Menschen zum andern, gegen den er eine Verbindlichkeit habe. Ich bin verbunden, damit ist aber nicht gesagt: ich bin schuldig; denn der Schuldige ist nicht blos verbindlich, sondern auch verpflichtet, bis auf den bestimmten Termin zu zahlen. Dem nur Verbundenen ist das anheimgestellt. Daher die Redensart: ich bin Ihnen verbunden, nicht viel auf sich hat. Freilich hat auch diese Redensart viel Heuchelei im Gefolge.

C. Das Recht. Der Nothwendigkeit als solcher ist die Möglichkeit immanent, das Nothwendige ist das an sich Mögliche. Sie ist aber die Nothwendigkeit im Denken, die intellektuelle, wo einem Gedanken als dem nothwendigen ein anderer als der mögliche dermaßen inhärirt, daß dieser von jenem gar nicht zu trennen steht. So z. B. in der Logik und in der Mathematik. Der Gedanke des rein logischen Urtheils ist der

gesetzt, und diese Negation in dem Willen durch das Gesetz ponirt ist die Verbindlichkeit, es ist die durch's Gesetz in den Willen gebrachte Determination; das sich Determiniren des Willens ist mit dieser Determination nicht aufgehoben. In seiner Ungebundenheit ist der Wille der vage, abstrakte; dadurch, daß kraft des Gesetzes in ihn eine Schranke kommt, dadurch fängt er erst an, der bestimmte concrete Wille zu sein. Aber dadurch, daß in den Willen eine solche Beschränktheit kommt, wird, so scheint es, dem Willen Gewalt angethan; freilich, wenn er darin sich passiv verhielte und wenn sein Wille nicht der allgemeine, wenn das Gesetz nicht selbst Wille wäre. Es ist die durch den göttlichen Willen in den Willen gesetzte Bestimmtheit, welche Verbindlichkeit heißt, und der menschliche Wille leidet keine Gewalt; denn es ist der Wille, der diese Bestimmtheit setzt, und der Wille, in den diese Schranke gesetzt wird, willigt ein. Aber er ist vorerst der menschliche Wille blos der Möglichkeit nach und in ihm ist doch bereits die Bestimmtheit gesetzt, welche Verbindlichkeit heißt. Hebt sich nun der mögliche Wille zum wirklichen, so ist er alsdann es selbst, der die in ihm bereits gesetzte Verbindlichkeit sich setzt, er gelangt dazu, daß er sich verbunden weiß. Von dieser Verbindlichkeit, wie sie die ursprüngliche ist, kann gesagt werden: sie ist die uns angeborne, keiner wird ohne sie erzeugt, ohne sie nemlich in seinem möglichen Willen zu haben. So sind z. B. die Eltern, noch ehe sie Eltern werden, ehe sie Kinder haben, bereits verbunden, die Kinder, die sie haben werden, zu erhalten, zu verpflegen, zu erziehen. Die Thiermutter thut das auch, aber nicht mit Willen, sondern aus Instinkt. Die Schaafsnatur z. B. bringt das so mit sich; die Menschennatur aber nicht. So ist auch der Gehorsam gegen die Eltern jedem angeboren und der Mensch verbunden ohne sein Zuthun. Aber in der Wirklichkeit seines Willens kann er sich selbst verbinden,

und jede Bestimmtheit, die er selbst in sich bringt, ist eine von dem Menschen sich gemachte, — er macht sich verbindlich.

B. Die Pflicht. In der Verbindlichkeit ist die Bestimmtheit, die Negation eine noch ganz allgemeine, eine abstrakte. In der Pflicht hebt sich dies Allgemeine und Abstrakte auf, die Verbindlichkeit wird Nothwendigkeit. Man kann sagen: die Verbindlichkeit ist die erste Bestimmtheit, die erste Limitation im Willen und die Pflicht ist die Bestimmtheit dieser ersten Bestimmtheit, eine noch striktere Negation als die erste. Quid est officium? Man definirte sonst: est officium necessitas moralis agendi. Quid est obligatio? obligatio est ratio et conditio necessitatis moralis. Die necessitas moralis steht entgegen der necessitas naturalis, der Nothwendigkeit der natürlichen Existenz und Subsistenz. Bestimmter so: officium est necessitas voluntaria agendi, — ihr gegenüber ist eine necessitas necessaria existendi et efficiendi, movendi etc. In welchem Maaße, in welcher Weise die Verbindlichkeit die einfache Bestimmtheit, die Pflicht aber die bestimmte Bestimmtheit ist, erhellt aus dem Verhältniß eines Menschen zum andern, gegen den er eine Verbindlichkeit habe. Ich bin verbunden, damit ist aber nicht gesagt: ich bin schuldig; denn der Schuldige ist nicht blos verbindlich, sondern auch verpflichtet, bis auf den bestimmten Termin zu zahlen. Dem nur Verbundenen ist das anheimgestellt. Daher die Redensart: ich bin Ihnen verbunden, nicht viel auf sich hat. Freilich hat auch diese Redensart viel Heuchelei im Gefolge.

C. Das Recht. Der Nothwendigkeit als solcher ist die Möglichkeit immanent, das Nothwendige ist das an sich Mögliche. Sie ist aber die Nothwendigkeit im Denken, die intellektuelle, wo einem Gedanken als dem nothwendigen ein anderer als der mögliche dermaßen inhärirt, daß dieser von jenem gar nicht zu trennen steht. So z. B. in der Logik und in der Mathematik. Der Gedanke des rein logischen Urtheils ist der

nothwendige in Bezug auf Subjekt und Prädikat. Diese Beziehung und die beiden Momente derselben sind das im Gedanken des Urtheils Mögliche. Oder die Nothwendigkeit ist die im Wirken. So nothwendig es z. B. ist, daß 2+2=4 sei, und so unmöglich, daß es mehr oder weniger sei, so nothwendig ist es, daß jede Ursache ihre Wirkung hat, und so schließt schon die Nothwendigkeit der Wirkung die Möglichkeit ein. Diese Möglichkeit kann als die natürliche bezeichnet werden. Die Pflicht nun und ihr Begriff ist dem Wesen nach das Nothwendige, aber im Willen, nicht im abstrakten Wirken. Notiz von ihr haben wir. Diese Nothwendigkeit schließt auch die Möglichkeit ein und diese Möglichkeit ist das Recht. Die der Nothwendigkeit als moralischer immanente Möglichkeit ist das Recht an sich. Jene moralische Nothwendigkeit wird begriffen als ein Sollen, das Verpflichtetsein, Pflicht im Willen ist ein Sollen; dieses Sollen aber schließt ja doch das Können ein, und dieses Können im Willen in der voluntären Nothwendigkeit ist mehr als Können, ist ein Dürfen. Was ich soll, das darf ich, wozu der Mensch verpflichtet ist, dazu ist er berechtigt, wo Pflicht ist, da ist Recht. Das Können also in der Sphäre des Gesetzes für das Wollen ist ein durch das Gesetz selbst (als Verpflichten) bestimmtes und beschränktes, als das Dürfen. Weiter geht das Recht nicht, als die Pflicht, jenseits der Pflicht kein Recht. Hätte also Einer allen andern gegenüber alle Macht, wäre er der absolute Despot, — so kann er Alles. — Darf er auch Alles? Hat er ein Recht, was er kann, auch zu thun? Hagedorn sagt: „wer, was er kann, auch will, thut selten, was er soll.“ Gut! so schlecht der Versbau auch sei! Wie die Pflicht durchs Gesetz in den Willen gesetzt ist, so ist auch die Möglichkeit für den Willen, die Pflicht anzuerkennen und zu vollziehen, durchs Gesetz in den Menschen gelegt; das Recht ist daher auch uns angeboren; es ist ebenso ursprünglich und von der Pflicht unabtrennlich. Ty-

rannen mögen das nicht recht anerkennen. Das Recht durch's Gesetz ist ebenso ursprünglich und von der Pflicht unabtrennlich. Mephistopheles sagt: „es erben sich Gesetz und Rechte wie eine alte Krankheit fort u. s. w. Weh Dir, daß Du ein Enkel bist; vom Rechte, das mit Dir geboren ist, ist leider nicht die Frage." — So mit dem Rechte, als der Möglichkeit in der Pflicht selbst. Daher ehemals, wo die Pflicht definirt ward als necessitas moralis agendi, das Recht als facultas moralis agendi definirt wurde. Diese Möglichkeit führt den Willen zur Anerkenntniß der Pflicht und zur Beschließung, Vollziehung derselben. Z. B. es hat Einer die Pflicht anerkannt, im Verkehr mit dem Andern redlich und ehrlich zu Werke zu gehen; ihm wird zugemuthet, Spion zu werden, sich mit zehnfacher Maske über den Tyrannen zu erkundigen bei den Leuten, ohne aber zu verrathen, wer ihm diese Pflicht auferlegt; hat er die Pflicht, ehrlich zu sein, so schlägt er das aus, ist er ein ehrlicher Mann, so läßt er sich das nicht aufbürden, das Recht der Ehrlichkeit läßt er sich nicht nehmen! Wie dieses Recht als moralische Möglichkeit die Pflicht als moralische Nothwendigkeit zur Basis hat, so kann auch das Recht durch Erfüllung der Pflicht erworben werden und dann ist es jus quaesitum, nicht das ursprüngliche. Mit dem beschäftigen sich die Juristen, das andere übersehen sie. So z. B. die bürgerlichen Rechte, auch die Staatsrechte sind erworbene durch die Pflichten, die der Mensch übernommen hat und durch deren Vollziehung; das Erfüllen der Pflichten geht voraus. Eine der geringsten bürgerlichen Pflichten ist, daß er Abgaben entrichtet, sonst darf er keinen Handel treiben; damit aber ist er noch nicht aktiver Bürger; der Staat legt ihm noch andere Pflichten auf, nemlich daß er, wenn es zum Krieg kommt, zu den Waffen greife, das Vaterland vertheidige. Will das z. B. der Quäker oder der Jude nicht, so ist er schon deshalb zur Civität nicht berechtigt. Neuerdings sehen das die Juden ein,

sie stellen sich zur Conscription in einem Lande, das ihr Vaterland nicht ist. Sie pochen aber auch darauf. Das Verhältniß des Willens wäre somit betrachtet. Hier nur noch das Syllogistische. Das Verhältniß der drei betrachteten Bestimmungen des Willens ist ein ebenso vernünftiges, wie das obige. Hier ist es das Verhältniß der Verbindlichkeit zum Recht. Der Syllogismus ist folgender:

a. b. c.

Obligatio — Officium — Jus.

ad a. Die Verbindlichkeit an sich und in ihrem Begriff ist das abstrakt Allgemeine, im Schlusse der terminus major; sie bedingt die Möglichkeit der Pflicht (b) und ihre, der Verbindlichkeit, Wirklichkeit (a) ist begründet durch die Pflicht, denn ohne Verbindlichkeit ist die Pflicht unmöglich, ohne daß der Mensch zu etwas verbunden sei, ist er zu nichts verpflichtet.

ad b. Die Pflicht und ihr Begriff ist das Besondere gegen das Allgemeine und so im Schluß der terminus medius. Die Verbindlichkeit nemlich in ihrer abstrakten Allgemeinheit ist die noch unbestimmte Bestimmtheit am Willen, eine noch unwirkliche, die Pflicht begründet die Wirklichkeit der Obligation, kraft der Pflicht wird das Vage und Allgemeine der Verbindlichkeit aufgehoben, sie ist das Partikuläre, und so erst hat die Verbindlichkeit ihre Wirklichkeit.

ad c. Durch das Recht wird ebenso, wie durch die Verbindlichkeit, die Pflicht bedingt. Ist kein Recht da, so ist keine Pflicht da. In der absoluten Sklaverei sind dem Menschen die angebornen Rechte versagt; hat er kein Recht, so hat er auch keine Pflicht. Nur durch die Peitsche wird er gezügelt. „Vor dem Sklaven, wenn er die Kette bricht, vor dem freien Menschen erzitt're nicht.“ — In der Pflicht ist andererseits die Wahrheit des Rechts begründet; ohne Recht keine Pflicht, aber auch durch die Pflicht erst ein wahres Recht. Das Recht ist die Bedingung der Pflicht, die Pflicht der Grund des Rechts.

Das Recht ist in diesem Verhältniß das einzelne, im Schlusse der terminus minor; Rechte also hat der Mensch nicht außerhalb seiner Pflicht und nur vager Weise innerhalb seiner Verbindlichkeit, aber concret in seiner Pflicht. Gewöhnlich steht oben an das Recht, als sei es das erste und nach der Gemeinheit der meisten ist es immer nur um Rechte zu thun; das erste aber ist die Pflicht.

Schlußanmerkung. In der Beantwortung folgender Fragen:

1) Wer ist fähig, sich für das Gute zu interessiren und es im Interesse daran zu erforschen, zu begreifen und zu erkennen? Antwort: Jeder, der seinen Willen im Unterschied von seinen Begierden, Neigungen, Leidenschaften solchermaaßen geübt und durch Uebung gekräftigt hat, daß von ihm das Angenehme und Nützliche überall nur als Mittel genommen wird, nie und nirgends aber für den Zweck gilt. Auch das Nützlichste, auch das Brauchbarste erkennt er an für das, was nur Mittel ist. Ist er so weit, so vermag er zu erforschen und zu verstehen, was das Gute sei. Dann nimmt er daran Interesse. Das ist die Richtschnur für jeden, der Moral studirt.

2) Wer ist an und für sich würdig, das Gute zu lehren? Antwort: nur der, dessen mit dem Gesetz identischer Wille im ununterbrochenen Kampfe mit dem Willen aller derer ist, die sich im Unterschied vom Gesetz bis zum Widerstreite mit demselben bestimmen. Nur in diesem Kampfe mit diesem Willen und im Siege über denselben kann es gelingen. Sein Wille hält Stich gegen alle. Sie kreuzigen ihn, Juden und Heiden, aber sie gewinnen nichts.

3) Wer ist der, welcher das Gesetz selbst und jene Macht über den Eigenwillen ist? Antwort: Der Urheber der vollendeten Sittlichkeit in der Welt — Jesus Christus — er in seiner göttlichen Natur, in welcher sein Wille mit dem Gesetz identisch ist, — er in seiner menschlichen kämpfend mit der

Welt und die Welt besiegend! — Von ihm, dessen Wille das Gesetz ist, kann es nicht heißen, er habe Verbindlichkeiten, habe Pflichten, sondern nur, er habe Rechte. Er, gleichen Wesens mit dem Vater, *ὁμοούσιος τῷ πατρί*, ist auch in dieser Hinsicht mit ihm Eins. Er als Mensch hat freiwillig Pflichten übernommen, ohne daß ein anderer berechtigt war, es von ihm zu fordern. So ist Er allein würdig, das Gute zu lehren. Seine Lehre ist in der Bibel Neuen Testaments enthalten. In ihr hebt daher die Untersuchung über das Gute an und ohne sie vermöchten wir nicht die Untersuchung zu führen.

§. 20.

Die Neutestamentliche Lehre vom Guten.

Sie ist die Lehre von ihm nicht in abstrakten Gedanken, nicht in Begriffen, nicht in spekulativen Erkenntnissen, nicht in logischen Urtheilen und Schlüssen, sondern die in Gleichnissen, Bildern und Vorstellungen überhaupt. Aber hierin wäre ja die Lehre selbst eine unvollkommene und müßte sie dafür erkannt werden, sobald sie mit der spekulativen Untersuchung vom Guten verglichen würde. Gegen diese Bedenklichkeit ist jedoch zu bemerken, daß die biblische Lehre vom Guten einen unmittelbar praktischen Zweck hat, nicht wie die geführte Untersuchung einen theoretischen. Es gilt mit jener Lehre der Bibel darum, zu veranlassen, daß der Mensch sich die Richtung gebe vom Angenehmen und Nützlichen zum an sich Guten hin. Diesem Zweck gemäß wendet sie sich an den Menschen nicht, wie er der bereits Gebildete ist, sondern an ihn den Bildungsfähigen (vergl. Ev. Luk. 8, 10.), der muß Gleichnisse, Bilder haben, sonst kann er Nichts verstehen. Was also in der Theorie, in der Spekulation, das Gute anlangend, eine Unvollkommenheit wäre, das ist hier in der praktischen Lehre das Vollkommene, für alle Menschen, alle Völker und Stände Zweckmäßige, indem sie für alle Bildungsgrade gilt. In andern Religions-

schriften ist auch die Lehre vom Guten enthalten und gleicherweise in Gleichnissen, Bildern und Vorstellungen, aber mit folgendem sehr bedeutsamen Unterschied: die Vorstellungen und Gleichnisse aller andern Religionsbücher sind nicht überall, sondern nur selten und hie und da gar nicht adäquat dem Guten in seinem Begriffe, während das Neue Testament nirgends in Disharmonie mit dem Begriff des Guten steht. In Mohammeds Himmel z. B. dürfen die schönen Weiber nicht fehlen. Das Judenreich mit seiner Weltherrschaft ist ebenso von dem Begriff des Guten entfernt. Dazu kommt, daß, obwohl es nur Vorstellungen sind, in denen das Gute im Neuen Testament gelehrt wird, diese Vorstellungen doch mit der logischen Erkenntniß und dem Begriff der Wissenschaft in der wunderbarsten Harmonie stehen, als habe der Lehrer — und er hatte sie ja — die vollkommenste Macht und Gewalt über die logischen Erkenntnisse gehabt. Darum eben, weil jene Neutestamentlichen Vorstellungen, obwohl der Einbildungskraft, der Phantasie angehörig, doch an sich rationell sind, darum ist's möglich, daß es von der Neutestamentlichen Lehre zu einer wissenschaftlichen Theorie derselben kommt. Vom Alten Testament und Koran ist das unmöglich.

1. Das an und für sich Gute wird gelehrt in der Bibel in dem Bilde oder in der Vorstellung eines Schatzes und zwar eines Schatzes im Himmel. Schatz ist ein Sinnliches, Sichtbares, Handgreifliches, und so ist das Gute bezeichnet als *θησαυρός ἐν οὐρανῷ*, Matth. 6, 19—25. Die Lehre stellt dem Schatz, als welchen sie das absolut Gute vorstellig macht, andere Schätze gegenüber, so daß die Vorstellung von jenen, so zu sagen, auf den Begriff, auf die Idee des Guten führe; aber zugleich praktisch wendet sie sich gesetzgebend an den Willen des Menschen mit dem Gebot: *θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ* und in dem Verbot: *μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς*. So ist das Nichtsinn-

liche im Nichtsinnlichen gegen das Sinnliche gestellt. An einen Schatz im Himmelsraume kann niemand denken. Dagegen spricht I. Tim. 6, 16. φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων, οὐδὲ ἰδεῖν δύναται. Es ist das sichtbare Licht nicht! ᾧ setzt der Apostel hinzu τιμὴ καὶ κράτος αἰώνιον. Er ist der ewig, der unendlich Gute, über alles Relative erhaben. Dann I. Joh. 2, 15—17. Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον, μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. Ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ· ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρός, ἀλλ' ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν. Καὶ ὁ κόσμος παράγεται· ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, μένει εἰς τὸν αἰῶνα. Der Wille Gottes ist das absolut Gute. I. Kor. 7, 29—31. Indem die Lehre das himmlisch Gute, den himmlischen Schatz und den Willen Gottes als das Höchste nennt und von der Vergänglichkeit der irdischen Schätze spricht, verwirft sie doch nicht in der Angabe dieses Unterschiedes die irdischen Güter ganz, sie ist nicht mönchisch, nicht schwärmerisch. Ihr mögt weinen, aber wenn ihr weinet, so sei es, als weintet ihr nicht; ihr möget euch freuen, aber wenn ihr euch freuet, so sei es, als freutet ihr euch nicht. Der Mensch wird nur vor dem irdischen Gut gewarnt: gebraucht die Welt, nur aber mißbrauchet sie nicht. Der Mönch aber scheuet den Gebrauch der irdischen Güter.

II. Wenn es auch wahr wäre, daß der Mensch von Natur gut wäre, so ist ziemlich anerkannter Weise unwahr, daß er von Natur das Gute erkenne. Das kommt schon I. Mos. 3, 22. vor, wo Jehova sagt: Adam ist worden wie ich, er weiß was Gut und Böse ist. Recht und Pflicht sind ihm angeboren. Die Fähigkeit, was recht und gut ist, zu erkennen, ist ihm auch angeboren; aber daß er ohne Weiteres aus sich, aus seiner Natur zur Erkenntniß des Guten gelange, daß die Erkenntniß des Guten ihm angeboren sei, wird in Abrede gestellt, und dieses geschieht schon in jener alten Erzählung vom Sündenfall.

schriften ist auch die Lehre vom Guten enthalten und gleicherweise in Gleichnissen, Bildern und Vorstellungen, aber mit folgendem sehr bedeutsamen Unterschied: die Vorstellungen und Gleichnisse aller andern Religionsbücher sind nicht überall, sondern nur selten und hie und da gar nicht adäquat dem Guten in seinem Begriffe, während das Neue Testament nirgends in Disharmonie mit dem Begriff des Guten steht. In Mohammeds Himmel z. B. dürfen die schönen Weiber nicht fehlen. Das Judenreich mit seiner Weltherrschaft ist ebenso von dem Begriff des Guten entfernt. Dazu kommt, daß, obwohl es nur Vorstellungen sind, in denen das Gute im Neuen Testament gelehrt wird, diese Vorstellungen doch mit der logischen Erkenntniß und dem Begriff der Wissenschaft in der wunderbarsten Harmonie stehen, als habe der Lehrer — und er hatte sie ja — die vollkommenste Macht und Gewalt über die logischen Erkenntnisse gehabt. Darum eben, weil jene Neutestamentlichen Vorstellungen, obwohl der Einbildungskraft, der Phantasie angehörig, doch an sich rationell sind, darum ist's möglich, daß es von der Neutestamentlichen Lehre zu einer wissenschaftlichen Theorie derselben kommt. Vom Alten Testament und Koran ist das unmöglich.

1. Das an und für sich Gute wird gelehrt in der Bibel in dem Bilde oder in der Vorstellung eines Schatzes und zwar eines Schatzes im Himmel. Schatz ist ein Sinnliches, Sichtbares, Handgreifliches, und so ist das Gute bezeichnet als *θησαυρός ἐν οὐρανῷ*, Matth. 6, 19—25. Die Lehre stellt dem Schatz, als welchen sie das absolut Gute vorstellig macht, andere Schätze gegenüber, so daß die Vorstellung von jenen, so zu sagen, auf den Begriff, auf die Idee des Guten führe; aber zugleich praktisch wendet sie sich gesetzgebend an den Willen des Menschen mit dem Gebot: *θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ* und in dem Verbot: *μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς*. So ist das Nichtsinn-

liche im Nichtsinnlichen gegen das Sinnliche gestellt. An einen Schatz im Himmelsraume kann niemand denken. Dagegen spricht I. Tim. 6, 16. *φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων, οὐδὲ ἰδεῖν δύναται.* Es ist das sichtbare Licht nicht! *ᾧ* setzt der Apostel hinzu *τιμὴ καὶ κράτος αἰώνιον.* Er ist der ewig, der unendlich Gute, über alles Relative erhaben. Dann I. Joh. 2, 15—17. *Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον, μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. Ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ· ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρός, ἀλλ' ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν. Καὶ ὁ κόσμος παράγεται· ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, μένει εἰς τὸν αἰῶνα.* Der Wille Gottes ist das absolut Gute. I. Kor. 7, 29—31. Indem die Lehre das himmlisch Gute, den himmlischen Schatz und den Willen Gottes als das Höchste nennt und von der Vergänglichkeit der irdischen Schätze spricht, verwirft sie doch nicht in der Angabe dieses Unterschiedes die irdischen Güter ganz, sie ist nicht mönchisch, nicht schwärmerisch. Ihr mögt weinen, aber wenn ihr weinet, so sei es, als weintet ihr nicht; ihr möget euch freuen, aber wenn ihr euch freuet, so sei es, als freutet ihr euch nicht. Der Mensch wird nur vor dem irdischen Gut gewarnt: gebraucht die Welt, nur aber mißbrauchet sie nicht. Der Mönch aber scheuet den Gebrauch der irdischen Güter.

II. Wenn es auch wahr wäre, daß der Mensch von Natur gut wäre, so ist ziemlich anerkannter Weise unwahr, daß er von Natur das Gute erkenne. Das kommt schon I. Mos. 3, 22. vor, wo Jehova sagt: Adam ist worden wie ich, er weiß was Gut und Böse ist. Recht und Pflicht sind ihm angeboren. Die Fähigkeit, was recht und gut ist, zu erkennen, ist ihm auch angeboren; aber daß er ohne Weiteres aus sich, aus seiner Natur zur Erkenntniß des Guten gelange, daß die Erkenntniß des Guten ihm angeboren sei, wird in Abrede gestellt, und dieses geschieht schon in jener alten Erzählung vom Sündenfall.

Von Natur aus ursprünglich und in seinem Verhältniß zur äußeren Natur gelangt der Mensch zu Erkenntnissen direkt, dies sind aber Erkenntnisse des relativ Guten, nicht des absolut Guten, es sind physikalische, historische Erkenntnisse. Um das an sich Gute zu erkennen muß die Fähigkeit geweckt und in die Macht der Erkenntniß des Guten verwandelt werden. Das Erwecken ist ein Bilden. Dies Verhältniß des Menschen im Erkennen des Guten zu ihm selbst spricht Paulus sehr lebendig aus I. Kor. 3, 1—4. *Κἀγὼ ἀδελφοί, οὐκ ἠδυνήθην λαλῆσαι ὑμῖν ὡς πνευματικοῖς, ἀλλ' ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ. Γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, οὐ βρῶμα· οὔπω γὰρ ἐδύνασθε. ἀλλ' οὐδὲ νῦν δύνασθε. Ἔτι γὰρ σαρκικοί ἐστε. ὅπου γὰρ ἐν ὑμῖν ζῆλος καὶ ἔρις καὶ διχοστασίαι, οὐχὶ σαρκικοί ἐστε, καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε; Ὅταν γὰρ λέγῃ τις· ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου· ἕτερος δὲ ἐγὼ Ἀπολλώ· οὐχὶ σαρκικοί ἐστε;* Das Gute ist der ewige Friede: ihr seid noch weit hinter ihm zurück! Ebenso wenn man bei uns sagt: ich bin lutherisch, ich reformirt; ich bin Mystiker, ich Rationalist, Tholuckisch, Paulussisch u. s. w. Wie Christus das Gute vorstellt als einen Schatz im Himmel, so stellt Paulus dasselbe vor und dar als das des Geistes. Das rein Geistige ist das Gute; er unterscheidet von dem Guten das rein Fleischliche. Röm. 8, 5—9. *Οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες, τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν· οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα, τὰ τοῦ πνεύματος. Τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος· τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη.* u. s. w. Der Unterschied hier des Fleischlichen vom Geistigen ist nicht nur der des relativ Guten in der Vorstellung des Fleischlichen von dem absolut Guten als der Vorstellung des Geistigen, sondern es ist auch die Vorstellung des Fleischlichen als des Sündlichen. Christus in der obigen Stelle warnt vor dem Streben auf Erden: sinnet nicht auf irdische Güter, denn die irdischen Güter vergehen; also da bleibt noch, ob das Streben nach dem Sinnlichen und

Fleischlichen ein Sündliches sei, dahingestellt. Der Apostel aber warnt vor dem Streben nach Fleischlichem noch viel stärker. Nur Ev. Matth. 6, 24. weiset Christus auch auf das Sündhafte hin, indem er sagt: *οὐδεὶς δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει, καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει· ἢ ἑνὸς ἀνθέξεται, καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει. οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ.* Letzterer bezeichnet hier alles relativ Gute. Daß der Mensch das Nützliche, Brauchbare sucht, ist natürlich; dadurch ist seinem Streben nach dem Guten kein Abbruch gethan; wenn aber der Mensch, das relativ Gute suchend, sein Herz daran hängt, wenn er sich dem Mammon verkauft, so ist es um seine Willenskraft, deren er für das ewig Gute bedarf, geschehen.

III. Im Neuen Testament wird das relativ Gute taxirt und das absolut Gute gewürdigt; beides geschieht gleicherweise in Vorstellungen, wie sie der Mensch nach außen hin hat in seinen Erfahrungen. Das relativ Gute in dieser Vorstellungsweise ist als das Eine subordinirt einem Zweiten, dieses einem Dritten u. s. f. vorgestellt. Matth. 6, 25—33. *Μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν, τί φάγητε καὶ τί πίητε· μηδὲ τῷ σώματι ὑμῶν, τί ἐνδύσησθε.* Das ist das Irdische, Fleischliche. *Οὐχὶ ἡ ψυχὴ πλεῖόν ἐστι τῆς τροφῆς, καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος;* Hier ist keine Verachtung des Irdischen in der Taxation ausgesprochen. Dann aber wird das absolut Gute gegen das relativ Gute gewürdigt im 33sten Verse: *Ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ, καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν.* Diese Gerechtigkeit ist das absolut Gute selbst. Was ist aber das Bedeutendste unter allem andern? die Habe, das Besitzthum, das Leben, die Kräfte im Leben, Gesundheit, die Anerkennung, Ehre? Indirekt ist das Recht auf alles dieses bedeutender, als die Sachen selbst. Also der Mensch strebt nach Rechten, weil diese allem irdischen Guten erst die Haltung, die

Gewißheit geben. Rechte kann der Mensch aber nur erringen und erwerben durch Uebernahme und Befolgung von Pflichten, der sie erfüllt, wird mittelst ihrer Erfüllung der Rechte theilhaftig, wenn sie auch bestritten werden können. Ist denn nun ein Trachten nach diesen Rechten, so daß die Pflichten Mittel werden, ein Trachten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit? Quod non! Es übernimmt z. B. einer die Pflicht der Arbeit zu dem Zweck, ein Amt zu bekommen und darin zu leben. Fleiß ist hierzu Mittel. Hier also ist der Unterschied zwischen Christen und Juden. Der letztere strebt nach Rechten; die hat er zum Theil durch wackeres Bemühen erworben, das Streben des Juden nach Rechten macht ihm die Uebernahme von Pflichten angelegentlich; er bekümmerte sich aber um keine Pflicht, wenn ihn das Recht nicht lockte. Ist das christlich, Pflichten zu übernehmen, um zu einem Rechte zu gelangen? Nein! der Christ übernimmt die Pflicht nicht aus dem Grunde des Rechtes, sondern aus dem Grunde des Gesetzes. Das Gesetz ist das des Reiches Gottes, das Andere, auch das Recht, fällt von selbst zu, und fällt es ihm auch nicht zu, so verliert er darum nicht seinen christlichen Charakter. Die Rechte werden ihm versagt, er ergibt sich darein, während er in seinen Pflichten verharrt. Man sehe nur auf einzelne Sekten der protestantischen Kirche. So sind die Mitglieder der Anabaptisten in die meisten deutschen Staaten und in Holland von Außen her Eingewanderte und erst allmählig Eingebürgerte. In Deutschland ist der Staat sehr erbötig, Wiedertäufer aufzunehmen; sie sind so redlich, unverdrossen, so friedfertig, die Sekte ist respectabel. Die Herrnhuter auch. Mit der treuen Erfüllung ihrer Pflichten erwerben sie sich ortsbürgerliche Rechte, aber der Anabaptist strebt nicht darnach, diese Rechte zu haben. Das Princip seines Thuns ist die Pflicht. In den meisten Ländern sind die Mitglieder dieser Sekte von den staatsbürgerlichen Rechten ausgeschlossen, aber das Ortsbürgerrecht kann so

weit gehen, daß sie z. B. bei der Wahl der Deputirten abstimmen, mitwählen, aber nicht gewählt werden können. Damit sind sie zufrieden — die Juden nicht, und Leute wie Börne und Consorten treiben diese Unzufriedenheit so weit, daß sie giftig gegen Christen und Deutsche sind.

IV. Das absolut Gute in seiner Identität mit dem relativ Guten wird neutestamentlich vorgestellt als das Himmelreich. Der Alttestamentliche Name מַלְכָּה und hin und wieder auch der Neutestamentliche *βασιλεία,* ferner die Namen regnum, imperium, Reich, bezeichnen einen entweder historischen oder juridischen Begriff. Aber die Worte *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* bezeichnen keinen Begriff, sondern nur ein Bild, nur eine Vorstellung, und zwar eine collectiv allgemeine, in welcher gesammelt und zusammengefaßt sind die Vorstellungen vom Schatz im Himmel und den Schätzen auf Erden, von Gott, dem Könige, dem Herrn, von seinem Willen, welcher sei das königliche Gesetz, und insbesondere die Lehre vom ewigen Leben mit Beziehung auf jenes königliche Gesetz: *ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα.* I. Joh. 2, 17. Also die in jener collectiven Vorstellung enthaltenen Vorstellungen weisen sämmtlich auf das relativ und absolut Gute in der Identität hin; die Lehre nun von dem Guten in jener Identität mit sich und in dem Bilde eines Reichs des Himmels ist

a) praktisch *κατ' ἐξοχήν,* eminenter Weise, ja man könnte sagen, sie sei die vollendet praktische, und das ist sie zunächst in dem Gebet des Herrn, Matth. 6, 9—13. Luk. 11, 2—4. Die sogenannten sieben Bitten, welche das Gebet enthält, gehen alle auf das absolut Gute, mit Ausnahme einer einzigen, die das relativ Gute betrifft. Dieses Gebet ist das der gesammten Christenheit geworden und bis auf den heutigen Tag im Haus, in der Schule und Kirche geblieben. Ist dies zufällig? Nimmermehr, sondern sein Inhalt brachte das mit sich, es liegt im Gebet selbst, es hebt den Menschen aus der Beschränktheit des

Lebens heraus und versetzt ihn in die Erkenntniß jener Identität. Darin, daß dies Gebet von allen Christen in allen Confessionen gebetet wird, dadurch unterscheidet sich die Christenheit von den Nichtchristen.

Das Praktische der christlichen Lehre selbst nun im Neuen Testament wird seinerseits wieder vorgestellt, Christus gibt ein Bild, eine Vorstellung von seiner Lehre, wie sie die praktische ist. Matth. 13, 3—23.

b) Die Vorstellung, das Bild vom Reich des Himmels, wird mittelst anderer Vorstellungen im Neuen Testament selbst exponirt, explicirt, so z. B. Luk. 17, 20 u. 21. *οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως, οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε, ἢ ἰδοὺ ἐκεῖ· ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν.* Diese Stelle hat Kant in seiner Religionslehre treffend gebraucht, indem er sagt: „das Himmelreich ist in euch, wenn euer Wille der gute ist." Es kommt nicht mit Gepränge und Observanzen, es kommt ohne Sang und Klang und ist nicht hier, da, dort, sondern in euch. Röm. 14, 17. *οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις, ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ.* Ein Volk außer den christlichen Völkern hatte und hat die Vorstellung und den Namen Himmelreich auch, nemlich das Chinesische; es heißt: Tien, d. h., die Erde umher mit allen ihren Schätzen, und der Bogdochne ist selbst wieder das Himmelreich und verschieden von Tien; jene Vorstellung ist aber eine ganz irdische, wobei es wohl auf Essen und Trinken ankommt, hält sich also außerhalb des absolut Guten und zugleich schließt sie alle andern Völker aus, das christliche schließt alle andern Völker ein.

c) Himmelreich ist eine Vorstellung, ein Bild. Den Aposteln und Christo selbst war diese Vorstellung so wichtig, so durchgreifend bedeutsam, daß sie selbst wieder in andern Bildern oder Gleichnissen gegeben und näher erörtert wird. Diese

Bedeutsamkeit hat ihren Grund nur in der Beziehung des relativ auf das absolut Gute. Daher die vielen Gleichnisse von dem Senfkorn, Sauerteig u. s. w. Das Bedeutsamste unter diesen Bildern eines Bildes ist einerseits die Vorstellung von einem Gastmahl, Matth. 13, 24—31, zu dem niemand kommen will; Juden, Pharisäer, Schriftgelehrte sind hier die zunächst Geladenen; andererseits von einem eingesäeten Felde, Luk. 14, 16—27, worunter auch Unkraut sich einschlich, das nicht ausgereutet werden darf, damit der Waizen nicht zertreten werde. Das sind überaus erhabene Bilder. In dieser Vorstellung hat unstreitig die biblische Lehre von der Identität des relativ mit dem absolut Guten das Höchste erreicht. Der corrupteste Sünder gehört auch in das Himmelreich, Gott erbarmt sich seiner; und das ist auch von dem Christenthum, wo die einzelnen Christen keine Zeloten sind, anerkannt worden. In der christlichen Praxis versucht ja der Prediger den hinzurichtenden Sünder zu trösten, zu beruhigen und ihn zu bekehren, d. h., er soll sich des Menschen im Verbrecher annehmen, der durch sein Verbrechen die Fähigkeit, sich zu bekehren und damit die Fähigkeit zum ewigen Leben nicht verloren hat. So zu sagen die Statuten, die Constitution im Himmelreich bestehen darin, daß der Wille ein verbundener, verpflichteter und berechtigter ist, und wenn Verbindlichkeit, Pflicht und Recht, jedes für sich, dann aber auch in seiner an sich nothwendigen Beziehung begriffen ist, so ist das Wesen des Himmelreichs begriffen. Hierbei ist also praktisch und theoretisch zu beharren. Die Pflicht nun ist das im Himmelreich absolut, schlechthin bewegende Element, wie der terminus medius das wesentlichste Moment im Schluß ist, wie ohne ihn weder der major, noch der minor sind, so auch in diesem praktischen Schlusse. Von der Pflicht kann in der Beziehung nicht erhaben genug gesprochen werden; heilig ist die Pflicht, über Alles heilig! Steht sie nicht obenan, so ist das Himmelreich ein Schuftenreich.

Des dritten Hauptstückes

Zweiter Abschnitt.

Die Pflicht.

Vorbemerkung. Die Forderung der Pflicht

I. an den Willen ist die, daß er sich, wie ihn das Gesetz :erminirt, determinire. Für die meisten Menschen ist diese rderung zu herbe und zu streng; sie suchen sie daher durch schränkungen, Ausflüchte u. s. w., wo nicht abzuweisen, doch mildern und sich annehmlich zu machen. So ist eine Aus= cht dieser Art: der Mensch sei von Natur zu schwach, als ß er jener Forderung Genüge leisten könne, er müsse auch ücksicht nehmen auf seine Bedürfnisse und sich durch sie deter= niren, wo dann sie durch seine Bedürfnisse sehr beschränkt d ihr durch seine Forderungen das Herbe und Strenge be= mmen wird. Wahrhaftigkeit z. B. ist Pflicht, aber (so sagt in) es gibt Verhältnisse, wo man sich Nothlügen erlauben rfe. Aber jene Forderung

II. an den Verstand ist die, daß die Pflicht lediglich und ein aus ihr selbst begriffen, erkannt und so in der vollkom= nsten Gewißheit gewußt werde. Auch diese Forderung ist für : meisten Menschen zu herbe, an's Wort wollen sie sich wohl lten, aber nicht aus der Pflicht die Pflicht erkennen und ch ist, wenn die Pflicht nicht aus sich erkannt wird, unmög= h, daß ihre Erkenntniß keinen Zweifel zulasse und daß jener pruch gelte: quod dubitas, ne feceris. Eben jene Forde= ng der Pflicht zugleich

III. an den Willen und an den Verstand ist, daß die issenschaft von ihr, die Ethik, eine durch und durch begrei= ıde, die Pflicht in ihrem Wesen und in ihren Beziehungen lechthin erkennende, daß sie ein System sei. Diese Forderung

ist auch für die Meisten zu streng; denn sie schließt ein, daß die Logik das Mittel sei für die Wissenschaft von der Pflicht. Wird die Wissenschaft von den Pflichten übernommen, so greift man zur Logik und geht auf sie ein; dies kann aber nur in dem Grade der Unvollkommenheit und Vollkommenheit, wie die Logik zur Zeit steht. Zur Zeit des Aristoteles war die Logik Aristotelisch, oder nach Kant, Kantisch, oder nach Hegel, Hegelisch. Wo nun ein geheimer Widerwille gegen die strenge Logik ist, da erklärt sich dieser Widerwille auch äußerlich, da schreit man: „er ist ein Hegelianer", als ob die Schreienden nicht auch .....ianer wären. Ein gelehrter, gefühlvoller Mann kann das sein, der die Logik verhöhnt, weil ihr Vollender Hegel heißt, aber indem er das thut, ist es ein Einfaltspinsel. Doch diese Pinsel gehen uns hier nichts an. Also weiter. — Die Pflicht wird nicht erkannt und gewußt, ohne daß sie begriffen werde. Die Elemente des Begriffs aber sind die trivial bekannten, das erste das Allgemeine, das zweite das Besondere, das dritte das Einzelne. Sie aber sind, so gewiß die Pflicht, wie wir bereits wissen, ein durch und durch Vernünftiges ist, auch die Elemente der Pflicht. Wissenschaftlich also und unabhängig von aller Willkühr und allem Zweifel wird die Pflicht erkannt, indem sie in diesem dreifachen Element des Begriffs untersucht wird.

§. 21.

Das Allgemeine der Pflicht.

Es ist dasselbe:

1) ihre Unmittelbarkeit;
2) ihre Mittelbarkeit;
3) ihr Vermitteltsein und
4) ihre Form in dieser dreifachen Wesenheit.

Das voraus Angedeutete stellt sich in folgende Fragen:

1) Wer ist verpflichtet und wozu?

2) Wodurch?

3) Gegen wen? und

4) Wie?

Gelingt es, diese vier Fragen gründlich und tüchtig zu beantworten, so ist die Pflicht wissenschaftlich erkannt und gewußt.

I. Wer ist verpflichtet und wozu?

Die Pflicht ist eine Bestimmtheit im Willen; das Subjekt

a) des Willens in der bloßen Möglichkeit desselben schon und dann in seiner Wirklichkeit ist das Verpflichtete einerseits, andererseits ebendasselbe in der Möglichkeit, daß sein Wille die Willkühr werde oder sei. Das Thier kann nicht das Verpflichtete werden, noch sein, es ist zwar Subjekt, aber willenloses. Das Thier kann nicht wollen und die Pflicht ist eine Bestimmtheit im Willen. Sodann die Möglichkeit des Willens als die Willkühr ist in Gott negirt; wie im Thier das Mögliche des Willens, so in Gott die Möglichkeit der Willkühr; er ist kein Subjekt. Wie das Thier zu Nichts verpflichtet werden kann — die Pflicht ist über ihm — so auch kann Gott zu Nichts verpflichtet werden — er ist über der Pflicht. Der Verpflichtete ist also einzig und allein der Mensch in der Möglichkeit des Willens, wie auch in der Möglichkeit der Willkühr.

b) Wozu ist er verpflichtet? Ein Wollen überhaupt ist unmöglich ohne Etwas, das gewollt werde, ohne Objekt. Aber diese Unmöglichkeit ist die des Willens selbst ohne alle Bestimmtheit in ihm. Der Mensch ist nicht dazu verpflichtet, daß er etwas wolle; er kann nicht wollen, ohne etwas zu wollen, aber in Ansehung dessen, was der Mensch will oder wollen kann, ist er verpflichtet. Dies ist allerdings ein Objektives, aber kein Objekt. Er ist verpflichtet zum Wirken und zum Leiden, was auch bewirkt, was immer gelitten werde. Die Pflicht als Bestimmtheit in seinem Willen ist die, daß er sich zu Etwas entschließe, Etwas unternehme und vollbringe, er ist

zum Wirken bestimmt. Aber auch dazu, daß er leide? Allerdings; denn schon das, daß er wirke, sich entschließe, im Entschluß beharre, ist mit dem Leiden verknüpft; das Wirken ist ein Arbeiten, ein Anstrengen und darin schon ein Leiden. So z. B. in unserem Studium, obgleich man heutzutage es dem Gaumen zu appretiren sucht. Das Thun waltet vor, aber das Leiden ist auch dabei, wie das Leiden als menschliches sich vom Thun nicht trennen läßt. Der Afficirte ist zugleich der Afficirende oder doch Active, der Mensch ist im Leiden thätig. Verpflichtet ist er zu leiden, d. h., sich im Leiden so zu benehmen, so zu thun, so zu bestimmen, daß kein Leiden über ihn absolute Gewalt bekomme, ihn des Verstandes und der Vernunft beraube. Dadurch, daß die Pflicht an ihr die Bestimmtheit der Möglichkeit hat, ist eine Subjektivität darin; das ist das Subjektive der Pflicht in ihrer Unmittelbarkeit, das Wirken und Leiden ist das Objektive, und die Pflicht ist, wenn es heißt: das Subjekt ist zum Wirken und Leiden verpflichtet, objektiv. So ist sie in ihrer Unmittelbarkeit als sub- und objektiv gefaßt, die Pflicht hat die Bestimmtheit der Subjektivität und Objektivität.

c) Würde vom Subjekt der Pflicht und vom Objekt derselben abstrahirt, so wäre von der Pflicht selbst abstrahirt. Ohne diese zweifache Bestimmtheit wäre die Pflicht gar nichts. Indessen das verpflichtete Subjekt ist in der Wirklichkeit des Lebens, in der Lebendigkeit verschieden; es sind viele, alle Subjekte des Willens in seiner Möglichkeit, die Menschen aller Zeiten und aller Racen. Von dieser Verschiedenheit der Subjekte, aber nicht von ihm kann abstrahirt werden. Ebenso das Wirken und Leiden, wozu der Mensch verpflichtet ist, ist gleichfalls sehr verschieden. Von der Verschiedenheit steht auch zu abstrahiren, vom Unterschied im Objekt, nur nicht vom Objekt. Das Ergebniß dieser Abstraktion ist der Gedanke der Pflicht als der reinen Pflicht (Kant), und die Pflicht selbst in ihrer

Allgemeinheit mit der Abstraktion des Unterschiedenen vom Allgemeinen ist die reine Pflicht. Wird, nachdem so abstrahirt worden, reflektirt auf jenen Unterschied, und werden Subjekte und Objekte in diesen Unterschiedem gedacht, vorgestellt ꝛc., und endlich bezieht der Denkende die allgemeine und reine Pflicht auf die Subjekte und Objekte, so ist diese Beziehung eine Anwendung, ein Appliciren der reinen Pflicht. Kant ist der erste, der die Pflicht so als reine und als angewandte gefaßt hat. Durch die Abstraktion und durch den mittelst ihr gefundenen Unterschied wird einigermaßen das Wissen von der Pflicht gefördert; aber wo es zu dem Wollen, Beschließen und Handeln kömmt, ist der Unterschied von keiner Bedeutung. Im wirklichen Leben ist jede Pflicht die concrete, angewandte, womit die reine identisch ist; ebenso wie der Gedanke des Menschen ein abstrakter ist, lebt er aber irgendwo, z. B. in Asien, Europa, so ist dies nur als der concrete. Die Pflicht ist als die reine nichts, sie ist aber die Seele der angewandten; wie die Seele des Menschen ohne den Leib ein Gespenst wäre, so auch mit der reinen Pflicht, sie bedarf der Concretheit, um kein Gespenst zu sein.

II. Wodurch wird und ist der Mensch verpflichtet? Für die erste Frage wurde in Betracht gezogen die Pflicht im Verhältniß zum Subjekt und Objekt, und in dieser Betrachtung wurde sie als die unmittelbare begriffen. Hier ist auf sie zu reflektiren im Verhältniß zu ihr selbst. Sie verhält sich als Pflicht zu ihr selbst, als Verbindlichkeit. „Mir liegt die und die Pflicht ob", spricht die Verbindlichkeit als ein Obliegen, Verbundensein (obligatio) aus. Das Princip aber, der Grund dieser Verbindlichkeit ist das Gesetz und hierin schon ist die Antwort auf die Frage implicite enthalten. Durch's Gesetz wird und ist der Mensch verpflichtet mittelst seiner Verbindlichkeit, deren Princip das Gesetz ist. Ohne Verbindlichkeit keine Pflicht und ohne Gesetz keine Pflicht. Hier also zeigt

sich schon das Mittelbarsein der Pflicht. Das Gesetz nun als der Wille im Allgemeinen ist die den Willen im Besondern und Einzelnen mit Nothwendigkeit bestimmende Macht. Durch es, als den allgemeinen Willen, ist daher in dem besondern und einzelnen Willen zunächst die Bestimmtheit, welche Verbindlichkeit heißt, und mittelst dieser diejenige, welche die Pflicht selbst heißt. So im Besondern, z. B. im Volkswillen, der ein besonderer ist, wie das Volk selbst. Wenn nun ein Volk von dem andern bedroht, feindselig angegriffen, verletzt wird, so hat jedes andere die Verbindlichkeit, sich des angegriffenen anzunehmen, und diese Verbindlichkeit hat es durch's Gesetz. Diese Verbindlichkeit also kommt nicht hier an ein Volk zufälliger- oder arbiträrerweise, sondern durch's Gesetz und darin liegt auch die Pflicht und das Recht, sich des angegriffenen Volkes anzunehmen. Eben diese Verbindlichkeit aus dem Gesetz begründet die Pflicht des einen Volkes gegen das andere. Daher die Coalitionen und Allianzen. Die Russen und Türken z. B. lagen seit Jahren sich so zu sagen in den Haaren, als aber feindliche Mächte die Türkei bedrohten, trat der Russische Kaiser in's Mittel und versprach die Türken zu unterstützen, die Feinde zurückzuhalten, durch einen Traktat ward ihm diese Verbindlichkeit zur Pflicht. Engländer und Franzosen nahmen dies mit Unrecht übel. So auch im Einzelnen: der Reiche z. B. hat durch den allgemeinen Willen die Verbindlichkeit, sich des Bedürftigen anzunehmen; so wird er, wenn er diese Verbindlichkeit erfüllt, Wohlthäter des andern; dem Hülfe geleistet worden, liegt hiermit auch die Pflicht der Dankbarkeit ob; der Dankbarkeit aber liegt nicht zum Grunde die erwiesene Wohlthat, sondern das Princip dieser, das Gesetz. Wohlthat und Dankbarkeit sind frei, niemand kann dazu zwingen, aber Verbindlichkeit dazu findet statt. Beides ist eine Freiheit, aber nicht ohne Verbindlichkeit, die Freiheit im Gesetz. Der allgemeine Wille nun als das Princip der Pflicht ist entweder

a) das die Pflicht setzende Princip ohne alle Voraussetzungen, also geradezu und absoluterweise. Aus seiner eigenen und alleinigen Machtvollkommenheit, ohne andere, setzt der Wille die Bestimmtheit, welche Verbindlichkeit und Pflicht heißt. Die Pflicht, so gesetzt, ist hiermit zugleich logisch bestimmt, die thetische Pflicht, die kategorische. Oder

b) das Princip des allgemeinen Willens ist das die Verbindlichkeit und Pflicht im Besondern setzende unter Bedingungen, unter Voraussetzungen. Dieses Setzen ist ein Hypothesiren, die Bewegung, die eine thetische war, ist eine hypothetische, und die Pflicht so bestimmt hat die Bestimmtheit der hypothetischen. Endlich

c) von ihr selbst als Pflicht unterscheidet sich vorerst die Pflicht als Verbindlichkeit, aber es bleibt nicht bei dieser Unterscheidung. Sie unterscheidet sich sodann als Pflicht von ihr als Pflicht, und so hat sie ein Verhältniß zu ihr selbst, der einen Pflicht zur andern; es sind Pflichten, die im logischen Verhältniß zu einander stehen. Diese logische Bestimmtheit ist die der Disjunction und diese Disjunction geht in's Negative über und wird Opposition. War die Pflicht zuerst die thetische, sodann die hypothetische, so ist sie hier die antithetische und hat die Pflicht an ihr selbst die Bestimmtheit des Widerspruchs mit sich selbst.

ad a. Mit der Nothwendigkeit, daß der Wille im Besondern und Einzelnen sich bestimme, ist zugleich die Möglichkeit gesetzt, daß er sich ganz dieser Nothwendigkeit gemäß determinire und bestimme, wie wenn die Nothwendigkeit, welche die des allgemeinen Willens ist, identisch sei mit der Möglichkeit, welche die des besondern und einzelnen ist und umgekehrt. Der Ausdruck der Nothwendigkeit als der durch den allgemeinen Willen ist das bekannte Sollen, und indem das Sollen ein Verbunden- und Verpflichtetsein ist, ist damit identisch das Können, und eben in dieser Identität des Sollens und Könnens

ist die Pflicht kategorisch und thetisch. Zugleich hat sie, indem ihre Bestimmtheit das Kategorische ist, auch die Bestimmtheit des Apodiktischen. Aber so ist auch das Gesetz, das mit Nothwendigkeit den Willen determinirt, in der Identität mit der Möglichkeit, so ist es das negativ bestimmende, das negativ determinirende, das absolute veto. Der Wille als Gesetz im Allgemeinen ist, daß der Wille im Besondern und Einzelnen, er unter dem Gesetz, sich nicht determinire gegen ihn als Gesetz oder auch nur ohne ihn, mithin, daß der Mensch, dessen Wille er ist, wenn er auch Gelüsten hätte, doch nicht wolle, was dem Willen im Allgemeinen zuwider, oder auch nur, was ohne den Willen im Allgemeinen wäre. Bestimmt so: was jeder ohne Unterschied unterlassen soll, was er nicht beschließen, nicht ausführen soll, das kann er unterlassen. Also z. B.: ich soll nicht lügen, nicht verläumden u. s. w. Die Pflicht, die mit diesem Sollen obliegt, ist eine kategorische und apodiktische und es gibt daher keine Ausflucht, welche die Uebertretung rechtfertigte. Jeder ist ein Schuft, der, was er soll und kann, nicht thut. Die Sittlichkeit im Anerkennen und Vollziehen der Pflicht als blos kategorischer und apodiktischer ist die Sittlichkeit auf der niedrigsten Stufe, mit ihr hebt sich der Mensch aus der Rohheit heraus. Das erste Gesetz ist immer ein Verbot, wie z. B. die zehn Gebote Mosis, es sind Verbote. Auch ist die Pflicht in dieser Bestimmtheit nicht schwer in Ausübung zu bringen, sie ist ganz negativ, es gilt ein Sich-enthalten, ein Nichtwollen, ein abstine. Ja, wenn das Gesetz spräche: du sollst jeden, der verläumdet wird, vertheidigen, das würde sehr schwer fallen.

ad b. Das Urtheil durch das Princip der Verbindlichkeit und Pflicht selbst gesetzt ist ein bejahendes. Der Begriff der Pflicht unter a. ist der einer negativen. Das Urtheil nun durch das Princip der Verbindlichkeit und Pflicht ist die Möglichkeit, daß sie anerkannt, übernommen und vollzogen werde,

nicht gesetzt, also ein Negatives, also das Gegentheil des ersten. Diese Möglichkeit ist vielmehr durch das Princip der Pflicht vorausgesetzt, hypothesirt und mittelst dieses negativen Urtheils wird die Pflicht als positive und hypothetische begriffen. In der kategorischen Pflicht und ihrer Erkenntniß heißt es: was ich soll, das kann ich, und die Juristen, auch die Moralisten hätten wohl aus dieser Erkenntniß der kategorischen Pflicht mittelst jenes negativen Urtheils den Canon aufstellen können: intra posse quilibet obligatur. In der Erkenntniß der hypothetischen Pflicht heißt es dagegen: ich soll, wenn ich kann. Mit dem Sollen ist hier das Können nicht gegeben. Dafür haben die Juristen den Canon: ultra posse nemo obligatur; sehr gut, wenn jener erste dabei wäre. Die kategorische Pflicht ist zugleich die apodiktische, eben weil mit dem Sollen auch das Können gesetzt ist; die hypothetische kann nicht apodiktisch sein, weil die Möglichkeit nicht gesetzt, sondern nur vorausgesetzt ist; sie ist vielmehr entweder α) assertorisch, oder β) problematisch.

ad α. Die Bedingungen, unter denen durch's Princip der Pflicht die Pflicht eine Bestimmtheit des Willens ist, sind vorhanden, gegeben, wirklich; es fehlt nur, daß der Wille zu diesen Bedingungen greife und sie sich aneigne; dann kann er, was er soll, und darin ist die Pflicht assertorisch, daß er das Mögliche zum Assertorischen mache. So z. B. hat ein Volk die Verbindlichkeit und Pflicht, Wissenschaften, Künste zu erlernen, und sich in ihnen und mittelst ihrer zu cultiviren. Ja es soll, — wenn es kann! wenn die Bedingungen da sind, unter denen es dahin gelangen kann. Sind die Bedingungen nicht da und das Volk wird von den andern durch's Eismeer abgeschnitten, und hat seine tägliche Plage, um nur das Nothwendigste für den Lebensunterhalt sich zu verschaffen, Rennthiere, Rennthiermoos, Hunde, Seehunde u. s. w., da ist keine Wissenschaft und Cultur möglich. Oder kann der Eskimo

Künste und Wissenschaften haben? Antwort: nein, die Bedingungen fehlen! Anders ist es mit der Türkei, das ist ein fruchtbares, herrliches Land; aber wo ist die Kunst, Wissenschaft, Literatur? Aber die Türken können sich cultiviren, sie haben die Pflicht dazu und ein Anfang ist wenigstens gemacht. Wie greift dagegen das milde, empfängliche Volk der Eskimos zur Kunde, die ihnen geboten wird? wie sind sie bildungsfähig und bildungsbegierig? Sie lernen lesen, bekommen die Bibel und machten sogar einmal, als ein Nachen von ihnen nach England kam, ein Geschenk an die englische Bibelgesellschaft aus Dankbarkeit dafür.

ad β. Die hypothetische ist eine problematische Pflicht. Mit dieser Bezeichnung ist nicht gemeint, daß es zweifelhaft sei, ob eine Pflicht wirklich statt habe, oder nicht; das Problem ist das an sich Gewisse, die Pflicht ist nicht dubiös. Hat einer ein Problem, so ist es, weil er die Möglichkeit, dasselbe zu lösen, schon erkennt, nur hat er die Lösung nicht. So ist die problematische Pflicht gewiß und wahrhaftig. Worin aber ist die Pflicht problematisch? darin, daß die Bedingungen, unter denen sie wirklich Pflicht wird und ist, erst gesucht werden müssen mit der Voraussetzung, daß sie sich entdecken lassen, und mit der Entdeckung wirklich anerkannte Pflichten werden. Wenn z. B. gesagt wird: du sollst niemand kränken, neminem laede, so ist dies der Ausdruck einer kategorischen und apodiktischen Pflicht; wenn es nun aber dieser negativen Pflicht gegenüber heißt: du sollst dem Kranken zur Gesundheit verhelfen, so ist das eine sehr problematische Pflicht, es fehlen mir alle Mittel dazu, ich müßte Mediziner, Doctor, Apotheker sein. Aber die Mittel kann man suchen, studire auf der Universität Medizin, um die Mittel zu suchen und dich für die Uebernahme der Pflicht zu befähigen. Wenn Wilde keine Aerzte haben, sondern Schamahnen, so ist's, weil sie keine Mittel zur Heilkunde besitzen. Verhält sich nun das Gesetz als das Princip der kate-

nicht gesetzt, also ein Negatives, also das Gegentheil des ersten. Diese Möglichkeit ist vielmehr durch das Princip der Pflicht vorausgesetzt, hypothesirt und mittelst dieses negativen Urtheils wird die Pflicht als positive und hypothetische begriffen. In der kategorischen Pflicht und ihrer Erkenntniß heißt es: was ich soll, das kann ich, und die Juristen, auch die Moralisten hätten wohl aus dieser Erkenntniß der kategorischen Pflicht mittelst jenes negativen Urtheils den Canon aufstellen können: intra posse quilibet obligatur. In der Erkenntniß der hypothetischen Pflicht heißt es dagegen: ich soll, wenn ich kann. Mit dem Sollen ist hier das Können nicht gegeben. Dafür haben die Juristen den Canon: ultra posse nemo obligatur; sehr gut, wenn jener erste dabei wäre. Die kategorische Pflicht ist zugleich die apodiktische, eben weil mit dem Sollen auch das Können gesetzt ist; die hypothetische kann nicht apodiktisch sein, weil die Möglichkeit nicht gesetzt, sondern nur vorausgesetzt ist; sie ist vielmehr entweder α) assertorisch, oder β) problematisch.

ad α. Die Bedingungen, unter denen durch's Princip der Pflicht die Pflicht eine Bestimmtheit des Willens ist, sind vorhanden, gegeben, wirklich; es fehlt nur, daß der Wille zu diesen Bedingungen greife und sie sich aneigne; dann kann er, was er soll, und darin ist die Pflicht assertorisch, daß er das Mögliche zum Assertorischen mache. So z. B. hat ein Volk die Verbindlichkeit und Pflicht, Wissenschaften, Künste zu erlernen, und sich in ihnen und mittelst ihrer zu cultiviren. Ja es soll, — wenn es kann! wenn die Bedingungen da sind, unter denen es dahin gelangen kann. Sind die Bedingungen nicht da und das Volk wird von den andern durch's Eismeer abgeschnitten, und hat seine tägliche Plage, um nur das Nothwendigste für den Lebensunterhalt sich zu verschaffen, Rennthiere, Rennthiermoos, Hunde, Seehunde u. s. w., da ist keine Wissenschaft und Cultur möglich. Oder kann der Eskimo

Künste und Wissenschaften haben? Antwort: nein, die Bedingungen fehlen! Anders ist es mit der Türkei, das ist ein fruchtbares, herrliches Land; aber wo ist die Kunst, Wissenschaft, Literatur? Aber die Türken können sich cultiviren, sie haben die Pflicht dazu und ein Anfang ist wenigstens gemacht. Wie greift dagegen das milde, empfängliche Volk der Eskimos zur Kunde, die ihnen geboten wird? wie sind sie bildungsfähig und bildungsbegierig? Sie lernen lesen, bekommen die Bibel und machten sogar einmal, als ein Nachen von ihnen nach England kam, ein Geschenk an die englische Bibelgesellschaft aus Dankbarkeit dafür.

ad β. Die hypothetische ist eine problematische Pflicht. Mit dieser Bezeichnung ist nicht gemeint, daß es zweifelhaft sei, ob eine Pflicht wirklich statt habe, oder nicht; das Problem ist das an sich Gewisse, die Pflicht ist nicht dubiös. Hat einer ein Problem, so ist es, weil er die Möglichkeit, dasselbe zu lösen, schon erkennt, nur hat er die Lösung nicht. So ist die problematische Pflicht gewiß und wahrhaftig. Worin aber ist die Pflicht problematisch? darin, daß die Bedingungen, unter denen sie wirklich Pflicht wird und ist, erst gesucht werden müssen mit der Voraussetzung, daß sie sich entdecken lassen, und mit der Entdeckung wirklich anerkannte Pflichten werden. Wenn z. B. gesagt wird: du sollst niemand kränken, neminem laede, so ist dies der Ausdruck einer kategorischen und apodiktischen Pflicht; wenn es nun aber dieser negativen Pflicht gegenüber heißt: du sollst dem Kranken zur Gesundheit verhelfen, so ist das eine sehr problematische Pflicht, es fehlen mir alle Mittel dazu, ich müßte Mediziner, Doctor, Apotheker sein. Aber die Mittel kann man suchen, studire auf der Universität Medizin, um die Mittel zu suchen und dich für die Uebernahme der Pflicht zu befähigen. Wenn Wilde keine Aerzte haben, sondern Schamahnen, so ist's, weil sie keine Mittel zur Heilkunde besitzen. Verhält sich nun das Gesetz als das Princip der kate-

gorischen Pflicht als Verbot, so verhält sich ebendasselbe, wie es Princip der hypothetischen Pflicht ist, sie sei assertorisch oder problematisch, als Gebot; und die Stufe der sittlichen Cultur, auf welcher die Verpflichteten und Berechtigten ihre Pflichten als hypothetische, assertorische und problematische begreifen, ist schon höher als jene, wo sie die blos kategorischen sind. Das Volk ist in der Moralität weiter, welches Gebote, als das, welches nur Verbote anerkennt und treu befolgt. Heißt es z. B.: Stoße den, der neben dir am Flusse geht, auch wenn es dein Feind ist, nicht in's Wasser, so ist das kategorische Pflicht; heißt es dagegen: rette ihn, wenn er hineinstürzt, so ist das eine assertorische Pflicht. Lerne schwimmen, wenn auch nur um Leute vom Wassertod zu erretten. Die Mosaische Sittenlehre hielt sich fast ganz in den kategorischen Pflichten; die christliche Sittenlehre hingegen steht fast ganz in der positiven Pflicht als hypothetischer, assertorischer und problematischer. Endlich

ad c. das Verhältniß einer Pflicht zur andern ist bedingt durch die Zeit, in den beiden Momenten der Gegenwart und der Zukunft, und nur in diesen Momenten ist die Pflicht von der Pflicht verschieden. Wird von diesen Zeitmomenten abstrahirt, so ist die Pflicht, abstrakt genommen, in ihrer Identität gedacht. Entweder nun liegt die eine Pflicht dem Subjekt, dessen Wille durch sie bestimmt ist, gegenwärtig ob, und die andere erst in der Zukunft. Der Unterschied also zwischen beiden ist der der gegenwärtigen und zukünftigen. Bei diesem Unterschiede bleibt es, zur Opposition, zum Widerstreite kommt es nicht; sie sind divers, aber nicht Opposition. Dann aber sind insgemein beide hypothetische Pflichten und ist die eine eine assertorische, die andere eine problematische, jene in der Gegenwart, diese in der Zukunft; der Mensch hat beide, die eine jetzt, die andere einst, eine wird nach der andern successiv gewollt und erfüllt. Z. B.: Die Pflicht eines Volkes, keinen

Krieg anzufangen, kein anderes zu beleidigen, ist eine kategorische. Aber das Volk hat in der Gegenwart auch die Pflicht, sich zu vertheidigen; diese Pflicht ist eine hypothetische, nicht alle können sie erfüllen, die Republik San Marino kann es nicht, wenn eine Macht gegen sie ist. Kann es das Volk, so hat es in der Gegenwart auch eine Pflicht, auf alle die Mittel zu sinnen, um die Pflicht zu erfüllen, die es in der Zukunft hat, es muß sich rüsten, üben, damit es sich einst selbst vertheidigen könne, si vis pacem, para bellum. Man schwatzt jetzt viel gegen stehende Heere und ihren Aufwand; aber sie zu halten ist Pflicht, wenn einem Staate aus der Nähe oder Ferne Gefahr droht, da gilt's die Mittel zur Abwehr bereit zu halten. Oder aber beide Pflichten sind in der Gegenwart bestimmte Pflichten für den Menschen, dann geht die Untersuchung aus sich heraus und entsteht der Widerstreit, sie kommen in Opposition und da ist insgemein die eine eine kategorische, die andere eine hypothetische, oder auch die eine assertorisch-hypothetische, die andere auch hypothetische, eine problematische. Jenes ist das Gewöhnlichste. Hat z. B. ein Vater die Pflicht, seine Kinder zu ernähren, und es gelingt nicht, es hilft ihm niemand, so nimmt er etwa eine alte Pistole, droht damit einem Reichen und hat nun Brod für seine Kinder. Zwei Pflichten haben sich hier opponirt. Das ist eine casuistische Frage, geht aber die Pflicht im Besondern an.

III. Gegen wen wird und ist der Mensch verpflichtet? Diese Frage wird nicht von Außen her beigebracht und auf die Pflicht gestellt, sondern kommt aus dem Wesen der Pflicht selbst, wie daraus auch jene beiden ersten kommen. Die Pflicht in ihrer Unmittelbarkeit war die objektive und subjektive — beides begriff sich aus ihr selbst —; sie in ihrer Mittelbarkeit war die kategorische, hypothetische und disjunctive; die Pflicht aber und der Begriff von ihr kann nicht nur sein mittelbar und unmittelbar, sondern hier betrifft die Frage

das Vermitteltsein der Pflicht. Dies ist also die dritte Frage, die sich aus der Pflicht selbst ergibt. Ist der Mensch nur verpflichtet und nur zu irgend etwas, und ist die Pflicht durch das Gesetz nur die als Gebot und Verbot, so ist damit die Pflicht noch nicht in ihrer Vollendung erkannt, sondern es bringt sich dem auf sie Reflektirenden die Frage auf, gegen wen er verpflichtet sei. Die Antwort darauf ergibt sich durch die Reflexion auf den, welcher verpflichtet ist. Als Verpflichteter steht er in einem Verhältniß und die Frage ist daher die nach diesem Verhältniß. Es ist dasselbe das Verhältniß des Verpflichteten,

a) zu ihm selbst, wie er im Unterschied seiner von sich selbst identisch mit sich ist;

b) wie er, eben im Unterschied von sich nicht er, sondern ein Anderer, aber dieser anderweit ihm selbst gleich ist. Die Pflicht liegt ihm ob durch's Gesetz, unter welchem sein Wille steht. Er in seinem an sich dem Gesetz untergebenen Willen hat eine Pflicht gegen sich, wie er sich selbst gleich ist, und gegen den Andern, wie dieser ihm gleich ist. Endlich ist jene Reflexion

c) die auf das Verhältniß des Verpflichteten zu dem, der weder ihm, noch irgend jemand Anderm und dem kein Anderer gleich ist, also ein Verhältniß zu dem, dessen Wille das Gesetz selbst ist. Die Pflicht wird in jenem ersten Verhältniß Selbstpflicht genannt, im zweiten Socialpflicht und im dritten Religionspflicht. Der Mensch ist verpflichtet gegen sich, gegen den Nächsten, gegen Gott. Das erhellte den Israeliten schon aus jenen Mosaischen Sprüchen Deuter. 11, 13. Lev. 19, 18 u. 34. Wie wahr jene Matth. 22, 31. aus dem alten Testament entnommene Antwort Christi sei, fragt die Wissenschaft.

ad a. Der Mensch im Verhältniß zu ihm selbst. Dieses Verhältniß hat, wie jedes, zwei Glieder, das eine ist α) der sich verhaltende Mensch, das andere β) er, zu dem er sich verhält.

So ist er der sich von sich Unterscheidende, und wird daher auch als der nicht sich Unterscheidende gedacht und besprochen. Aber welches ist der Unterschied? er ist

ad α. der Unterschied des Einzelnen, der sich Verhaltende ist der Mensch in der Einzelnheit, und

ad β. er ist der Unterschied des Allgemeinen, der Mensch, zu welchem er sich verhält, ist der in der Allgemeinheit.

Durch dies Verhältniß seiner des Einzelnen zu ihm selbst, dem Allgemeinen, vermittelt sich die Pflicht erst, so wird und ist sie die vermittelte; bleibt nemlich eins von den beiden Gliedern in jenem Verhältniß weg, so ist von der Pflicht abstrahirt. Es kann aber abstrahirt werden von dem Menschen im Allgemeinen und reflektirt blos auf ihn, wie er, der Mensch, im Einzelnen ist. So verhält er sich wieder als der Einzelne zu ihm selbst dem Einzelnen. Aber in diesem Verhältniß hätte er gar keine Pflicht; denn ihr Princip ist der absolut allgemeine Wille und sie selbst ist eine Bestimmtheit unter diesem Princip. Die bloße Reflexion auf den nur Einzelnen hat zur Folge die Negation der Pflicht gegen sich selbst. Der Mensch hat keine Pflicht gegen sich, sich selbst ist er nichts schuldig und zwar consequenter Weise; denn als der Einzelne ist er wohl der Beleibte und der Beseelte, wie das Thier auch, so wenig aber das Thier zu etwas verbunden ist, so wenig auch der Mensch. In dieser Einzelnheit würde er blos durch den Trieb und Instinkt determinirt, necessitirt, allenfalls zu essen und zu trinken, und es wäre lächerlich zu sagen: ich habe die Pflicht zu essen und zu trinken. So hätten die Materialisten Recht, die dem Menschen die Selbstpflicht absprechen.

Wird dagegen von dem Einzelnen abstrahirt und reflektirt auf das andere Glied, auf den Menschen in der Allgemeinheit, so ist auch hier ein Verhältniß des Menschen zu denken. Da wäre er ganz abstrakt genommen blos der gedachte, unbestimmte. Das Abstrakte ist das Unbestimmte, die Pflicht aber ist das

Bestimmte. Der Mensch im Allgemeinen hat keine Wirklichkeit, also auch keine Pflicht gegen sich selbst. Dagegen bringt die Reflexion auf das Verhältniß des Menschen als des einzelnen zu sich dem allgemeinen nothwendig den Begriff der Pflicht, die der Mensch gegen sich hat, herbei, setzt und vermittelt sie. Das ist dann in der speziellen Moral, besonders bei den Pflichten aus dem Gesetz als Verbot von großer Wichtigkeit; denn ohne diese Erkenntniß in jenem Verhältniß gibt es in der speziellen Moral eine Casuistik mit Bedenklichkeiten, die zu keinem Resultate führen oder zu einem, das dem Gesetz und der Pflicht entgegen ist. Der Mensch soll sich selbst nicht tödten, noli tibi manum inferre. Ist damit der Selbstmord kein Verbrechen? Wäre der Mensch blos der Einzelne, drückte ihn das Leben, — mit einem Pistolenschuß wäre viel gethan. Es ist ja niemand, der ein Recht auf sein Leben hat, als er. Exitus patet (Cato). Wird einem das Leben so zuwider wie der Rauch in der Stube, so geht er hinaus (Rousseau). So argumentirt der Selbstmörder, er gehöret sich. Ebenso die noch ärgeren Unzüchtigen. Sie kennen sich nur in der Einzelnheit. Ist das Verhältniß zum Allgemeinen begriffen, so erschrickt er beim Gedanken an den Selbstfrevel, welcher Art er auch sei. Daß er der Einzelne im Allgemeinen ist, vergißt er oder verschmäht es zu wissen. Aber was ist dieses Allgemeine im Einzelnen? Die Verbindung mit dem ganzen Menschengeschlecht, oder sind Sohn, Tochter, Vater u. s. w. Einzelnheiten? Du bist doch der Sohn, die Tochter der Eltern, der Vater, die Mutter der Kinder; du dieser mit diesem oder jenem Vornamen, vergiß nicht, daß du der Sohn der Eltern bist, denke an deinen Vater, — sündige nicht gegen dich den Sohn, den Vater, den Bürger, den Geistlichen gar! Der Theologe tanzt, trinkt, spielt nicht so leichtsinnig wie andere Studenten. So die Pflicht gegen sich selbst. Daher der Selbstmord ein Gräuel ist in der sittlichen Welt; man urtheilt verächtlich vom Selbst-

mord in der Gesellschaft, weil sie das Allgemeine ja selbst ist. Ja der Sohn, der sich mordet, beschimpft sein Haus! —

ad b. Der Unterschied unter den Menschen ist theils physisch, theils historisch, theils somatisch und psychisch sehr groß; physisch als der des Geschlechts, der Racen; historisch als der der Vorfahren, Nachkommen; somatisch als der des Robusten und der des Schwachen; psychologisch als der des Dummen, Klugen, Phantasiereichen u. s. w. In diesem Unterschied ist keiner dem andern gleich, in ihnen besteht und beharrt eine Ungleichheit. Aber sie alle sind Menschen, und dieses zum Unterschied von den Thieren, Pflanzen und der ganzen Natur, und ihr Wille ist unter dem Gesetz, das sie kraft ihrer Vernunft zu erkennen und zu verstehen vermögen. So sind sie alle sich einander gleich. Das Gesetz aber ist nicht irgend ein positives, von den Menschen in irgend einer Gemeinschaft gegebenes, z. B. in einer Constitution, sondern das göttliche, das ewige Gesetz. Gegen wen also ist der Mensch verpflichtet? Antwort: gegen den Menschen, dem er und der ihm gleich ist. Jeder ist ihm aber gleich, indem jeder unter dem ewigen Gesetze steht. So ist diese Gleichheit hier das Princip unserer Pflichten und Rechte gegen einander, der Socialpflichten und auch der Rechte. Der gegen jeden Verpflichtete ist auch der an jeden Berechtigte, es ist unmöglich, daß zwei Einzelne mit einander in Berührung kommen, ohne gegenseitige Pflichten zu einander und Rechte an einander zu haben. So zwischen Völkern und Völkern, zwischen Vorfahren und Nachkommen. Der Historiker hat z. B. die Pflicht, den guten Namen seines Helden so viel möglich zu retten. Also die spezielle Moral hat in der Lehre von den Socialpflichten ein sehr wichtiges Kapitel, noch wichtiger zum Theil als das der Selbstpflichten; denn was einer sich selbst schuldig ist, dazu treibt ihn eher die Neigung, aber was er dem durch Zeit und Ort Entferntesten schuldig ist, dazu treibt sie ihn weniger. Endlich

ad c. die Pflicht des Menschen ist die gegen den, der keinem gleich und dem keiner gleich ist, die Pflicht gegen ihn, dessen Wille das Gesetz ist, die Pflicht gegen Gott, sie heißt Religionspflicht. Im Christenthum ist sie die Pflicht gegen Gott auch in seiner menschlichen und gegen den Menschen in seiner göttlichen Natur, gegen Christus; denn in der christlichen Religion ist die Anerkenntniß die, daß ihr Stifter, weil sein Wille das Gesetz und also Gottes Willen ganz gleich war, nicht unter dem Gesetz, sondern selbst Gesetzgeber ist. Hier ist also das Göttliche das Menschliche und das Menschliche das Göttliche in dieser Einheit. Die Heiden, abgesehen vom Fetischdienst, erkannten eine Pflicht gegen Gott, nicht zwar im Worte, sondern in irgend einer Gestalt, von der sie kaum abstrahiren können. Hiermit ist anerkannt eine Gleichheit des göttlich-natürlichen oder menschlichen Wesens. Ebenso im Judenthum mit dem Mosaischen Gesetz, von welchem es heißt: es das Gesetz Jehova's; hieraus nimmt der Israelit ab, wie sich das Göttliche im Menschlichen verhalte. Im Christenthum ist das vollendet. Wird die Gottheit Christi geläugnet, so hat man einen Gott in abstracto, und läugnet man das Göttliche im Menschen, das Menschliche im Göttlichen, so ist der Schritt nicht fern, mit Kant jede Religionspflicht zu läugnen. Man fahre nur fort die Göttlichkeit des Menschen zu verläugnen, jenes Kantische wird nicht leicht ausbleiben. Unser neuer Katechismus redet von den Religionspflichten, aber nicht von der Gottheit Christi. Das heißt Verstecken spielen, heucheln! — Die erste oder tiefste, niedrigste Stufe der Kultur des Menschengeschlechts ist die Anerkennung des Gesetzes als des Verbots und die Uebernahme negativer kategorischer Pflichten, die höhere Stufe ist die Anerkennung des Gesetzes als Gebots und die Uebernahme positiver Pflichten. Die höchste Stufe ist die, daß die Menschheit Pflichten gegen Gott anerkennt und übernimmt. Mögen diese Pflichten nach dem äußerlichen und sinnlichen Unterschied

noch so verschieden gestellt und unbestimmt sein und selbst in's Aeußerliche treten, so sind denn doch die Pflichten anerkannt und die Anerkennung dieser Pflichten hat doch eine Beziehung auf den Willen Gottes nicht blos jenseits, sondern diesseits. Im Leben, wie in der Wissenschaft ist es am Ende doch um einen Gott zu thun. Das erkennen die Völker im Leben auch an; denn jedes Recht lassen sie sich eher verletzen, als die Religion. Nicht anders ist es in der Wissenschaft, sie mag empirisch oder spekulativ sein, worauf geht sie als auf Religion? und die Philosophie, die nicht im Princip und Resultat religiös wäre, wäre keine Philosophie. Das dritte Kapitel der Moral wird daher so lange stehen bleiben, als die Menschheit fortrückt.

IV. Wie wird und ist der Mensch verpflichtet? Dies ist eigentlich die Frage nach der Art und Weise der Verpflichtung und des Verpflichtetseins. Diese Art und Weise des Verpflichtetseins ist die Form, die Pflicht selbst ist das Wesen dieser Form und die Form als von der Pflicht unzertrennlich ist die ihr wesentliche Form, die ihrige an sich, die schlechthin nothwendige zum Unterschied von einer, die der Pflicht gegeben, die also nur eine mögliche, vorübergehende ist, die nur das Besondere der Pflicht angeht und von der hier die Frage nicht sein kann, weil es sich um das Allgemeine der Pflicht handelt. So z. B. die Pflicht zur Vertheidigung des Vaterlandes, indem die Bedingungen, unter denen er es vermag, gegeben sind, hat jeder, der ein Vaterland hat. Die Form, die Art und Weise, in der sie Pflicht ist, kann eine verschiedene sein und geht dann die Pflicht in bestimmten Verhältnissen, nicht im Allgemeinen an; früher war die Form in Deutschland die, daß die Vaterlandsvertheidiger geworben wurden. An die Stelle dieser Form tritt jetzt die Conscription, oder es ist wie in Preußen jeder ein geborener Soldat, jeder muß dienen.

Für die Antwort der Frage muß reflektirt werden

a) auf den Inhalt der Pflicht,

ad c. die Pflicht des Menschen ist die gegen den, der keinem gleich und dem keiner gleich ist, die Pflicht gegen ihn, dessen Wille das Gesetz ist, die Pflicht gegen Gott, sie heißt Religionspflicht. Im Christenthum ist sie die Pflicht gegen Gott auch in seiner menschlichen und gegen den Menschen in seiner göttlichen Natur, gegen Christus; denn in der christlichen Religion ist die Anerkenntniß die, daß ihr Stifter, weil sein Wille das Gesetz und also Gottes Willen ganz gleich war, nicht unter dem Gesetz, sondern selbst Gesetzgeber ist. Hier ist also das Göttliche das Menschliche und das Menschliche das Göttliche in dieser Einheit. Die Heiden, abgesehen vom Fetischdienst, erkannten eine Pflicht gegen Gott, nicht zwar im Worte, sondern in irgend einer Gestalt, von der sie kaum abstrahiren können. Hiermit ist anerkannt eine Gleichheit des göttlich-natürlichen oder menschlichen Wesens. Ebenso im Judenthum mit dem Mosaischen Gesetz, von welchem es heißt: es das Gesetz Jehova's; hieraus nimmt der Israelit ab, wie sich das Göttliche im Menschlichen verhalte. Im Christenthum ist das vollendet. Wird die Gottheit Christi geläugnet, so hat man einen Gott in abstracto, und läugnet man das Göttliche im Menschen, das Menschliche im Göttlichen, so ist der Schritt nicht fern, mit Kant jede Religionspflicht zu läugnen. Man fahre nur fort die Göttlichkeit des Menschen zu verläugnen, jenes Kantische wird nicht leicht ausbleiben. Unser neuer Katechismus redet von den Religionspflichten, aber nicht von der Gottheit Christi. Das heißt Verstecken spielen, heucheln! — Die erste oder tiefste, niedrigste Stufe der Kultur des Menschengeschlechts ist die Anerkennung des Gesetzes als des Verbots und die Uebernahme negativer kategorischer Pflichten, die höhere Stufe ist die Anerkennung des Gesetzes als Gebots und die Uebernahme positiver Pflichten. Die höchste Stufe ist die, daß die Menschheit Pflichten gegen Gott anerkennt und übernimmt. Mögen diese Pflichten nach dem äußerlichen und sinnlichen Unterschied

und verhindern möchte, die Rechtspflicht ist Zwangspflicht. So z. B. bei der Pflicht, die der Schuldner hat gegen den Gläubiger, sie ist eine Rechtspflicht, sie gibt dem Gläubiger das Recht, den Schuldner, wenn er nicht zahlt, zur Zahlung zu zwingen. Mit der sogenannten Tugendpflicht verhält es sich anders. Das Recht in Ansehung ihrer ist gegründet im Gesetz und eben darum ist sie der Zwangspflicht gegenüber die freie Pflicht, ihre Nothwendigkeit ist eine freie in Ansehung des Verpflichteten. So z. B. die Pflicht des reichen Bürgers, seine armen Mitbürger zu unterstützen; diese haben kein Recht, zu fordern, daß er seiner Pflicht Genüge leiste, höchstens können sie darum bitten und es steht nicht zum besten in einem Lande, wo, wie z. B. in England, durch eine Armensteuer diese freie Pflicht in eine Zwangspflicht verwandelt wird. Die Regierung konnte sich der Armen nicht mehr erwehren. Da geht die Tugend der Wohlthätigkeit nach und nach zu Grunde, die Reichen werden sogar erbittert gegen die Armen und diese sind gegen jene nicht mehr dankbar. So weit kann es nur bei einer merkantilischen Nation kommen. Wir haben wohl auch Gaben für die Armen zu entrichten, aber nicht zwangsweise, wenn nicht den Einen oder Andern die Ehre dazu zwingt. So ist bei uns die Armuth noch nicht Gegenstand des Hasses geworden. England kann von Glück sagen, wenn es keine Revolution erleiden wird. Die **Rechtspflicht** ist keine Pflicht gegen Gott, auch keine Pflicht des Menschen gegen ihn selbst; denn in beiden Beziehungen fällt die Möglichkeit des Zwanges weg; sondern alle Rechtspflichten sind Socialpflichten. Jedoch ist nicht umgekehrt jede Socialpflicht auch eine Rechtspflicht, wie z. B. die Pflicht des Wohlthuns eine Socialpflicht, aber keine Rechtspflicht ist. Die Zwangspflicht nun ist

1) eine ursprünglich keine gewordene, ihre Existenz ist das Sein selbst; denn ihr Inhalt, das Recht, ist ihre Möglichkeit. Mit ihr als Pflicht ist das Recht, ist sie Rechtspflicht und

b) auf ihren Gegenstand,

c) auf sie selbst mit ihrem Inhalt und Gegenstand.

ad a. Hier kömmt zunächst in Betracht das Verhältniß der Pflicht zur Verbindlichkeit einerseits und zum Gesetz andererseits. Sie ist in Ansehung der Verbindlichkeit das Verhältniß der Bedingung zum Bedingten, zum Gesetz, das des Begründeten zum Grunde. Nun ist aber einerseits in der Pflicht die Möglichkeit enthalten, daß sie anerkannt werde, indem sie dem Menschen obliegt, und diese Möglichkeit ist das Recht, es also direkt enthalten in der Pflicht. Die Pflicht hat also hiermit die Form des Rechts, sie ist die Rechtspflicht. Der Mensch wird verpflichtet so, daß unter der Bedingung der Verbindlichkeit zugleich die Möglichkeit, und dann die Wirklichkeit in ihr enthalten, also daß er ein Recht auf die Pflicht hat. Mit Beziehung auf das sie begründende Gesetz enthält das Gesetz jene Möglichkeit, daß sie Pflicht werde und sei, also auch die Möglichkeit, daß den Menschen eine Pflicht auferlegt werde. Diese Möglichkeit ist nicht ein Recht, sondern mehr als das Recht. **Kant** hat die Pflicht, deren Form die oben genannte ist, Tugendpflicht genannt zum Unterschied von der Rechtspflicht, ohne sie jedoch zu begreifen. Sein System der Ethik in der **Metaphysik der Sitten** theilt sich in dieser Rücksicht auf die Pflicht in zwei Theile, in die Rechtslehre und Tugendlehre (Naturrecht und Moral). Das Christenthum kennt auch den Unterschied zwischen der Pflicht, wie sie unmittelbar in ihr die Möglichkeit enthält, und mittelbar in dem Gesetz gar wohl; die Pflicht in ihm ist die der Gerechtigkeit und die der Liebe, Rechts- und Liebespflicht. Der Begriff von dieser Form entwickelt sich weiter so: es ist eine Pflicht oder es sind mehrere, welche der Mensch nicht übernehmen und nicht vollziehen kann, wenn er nicht ein Recht hat gegen Andere, zu verhindern, daß sie ihm die Möglichkeit oder gar die Wirklichkeit hindern. Dies Recht ist das, Jeden zu zwingen, der einen Andern beengen

Alle ursprünglichen Zwangspflichten sind kategorisch; denn die Möglichkeit ihrer Leistung findet unbedingter, kategorischer Weise statt, ohne alle Voraussetzung und Hypothese. Doch sind nicht umgekehrt alle kategorischen Pflichten auch ursprünglich Rechts- und Zwangspflichten. So z. B. die Pflicht des Vaters gegen den Sohn, ihn zu erziehen, ist eine ebenso kategorische, als die Pflicht, einem Menschen nicht das Leben zu nehmen, und doch ist sie keine Zwangspflicht; das Recht des Sohnes, erzogen zu werden, ist kein Zwangsrecht.

2) Eben die Rechts- als Zwangspflicht ist eine entstandene, gewordene. In Ansehung ihrer ist das Recht, das ihr Inhalt ist, kein ursprüngliches, sondern ein gewordenes, jus acquisitum, und eben dadurch ist die Pflicht erst entstanden. Näher so: bei der ursprünglichen Zwangspflicht ist das Recht in ihrer Möglichkeit gegründet, sie selbst aber ist gegründet im Gesetz; Jeder hat das Recht, den Andern zu zwingen, daß er ihm das Leben nicht nehme, und somit hat der Andere die Pflicht, ihn nicht zu tödten. Hingegen wo die Pflicht die entstandene ist, ist das Recht, das sie enthält, gegründet in ihrer Wirklichkeit, sie selbst aber ist auch gegründet im Gesetz. Sie in ihrer Wirklichkeit ist bedingt als die Pflicht des Einen gegen den Andern durch die Pflicht des Andern gegen den Einen. Hierdurch erwirbt er sich ein Recht an den Einen und diese Pflicht, wodurch er sich das Recht erwirbt, bringt die Pflicht zum Vorschein beim Andern, die vorher nicht da war; seine Pflicht, wodurch er es zum Rechte gebracht hat, ist der Grund der für den Andern entstandenen. Ein Fremder z. B. wandert in ein Land ein, lebt darin und so lange er in dem Lande bleibt, steht er unter dem Gesetz des Landes, das Land schützt ihn, wie jeden, aber er ist ein Ausländer, bürgerliche Rechte hat er nicht; aber gesetzt, der Fremde wandert nicht blos ein, sondern er will eingebürgert sein und verlangt dies von der Obrigkeit, so hat, wenn seinem Wunsche entsprochen wird, das Volk eine

als solche Zwangspflicht. Ihr Inhalt, das Recht ist jus connatum. So hat der Mensch z. B. ursprünglich gegen alle Andern ein Recht an sein Leben, non nascitur, non fit, sondern er lebt und damit ist auch das Recht zu leben da. Keiner braucht den Andern zu bitten, zu ersuchen, daß er ihn existiren lasse. Das Recht unmittelbar an sein Leben ist weiter das Recht, jeden Andern abzuhalten, zu zwingen, daß er nicht Hand an ihn lege, das Recht der Nothwehr. Der Lebende hat die Pflicht, sich zu bewaffnen, zu wehren, wenn er unter Banditen geräth. Aber worin hat das Recht des Menschen an sein Leben seinen Grund? Antwort: in der Pflicht; denn der Lebende hat Pflichten in seinem Leben und deßhalb hat er ein Recht an sein Leben. Das übersieht das Halbthier gewöhnlich und glaubt, die Pflicht, das Leben zu erhalten, stamme aus dem Leben selbst. Ebenso ist es weiter mit dem Rechte des Menschen an seine äußere Freiheit, auch es ist jus connatum, und die Pflicht, jeden Andern von sich abzuhalten, der uns um die äußere Freiheit bringen möchte, ist ebenso ursprünglich. Kant: „wer sich zum Wurm macht, der muß nicht klagen, daß er mit Füßen getreten wird." Worin hat denn das Recht seinen Grund an der äußern Freiheit gegen Jeden, der sie beengen möchte? In der Freiheit nicht, wie sie die äußere ist, sondern in der Pflicht und weiterhin im Gesetz. Mit der äußern Freiheit geht auch die Willensfreiheit verloren; äußerlich beengt, — wo bleibt da die Möglichkeit freier Uebernahme von Pflichten? Ebenso ist es auch mit dem Verstand, der Vernunft, dem Urtheil, der Wissenschaft, womit der Mensch ein Recht gegen jeden Obscuranten hat. Das Recht z. B. auf Aufklärung, das Recht der freien Presse ist ein ebenso dem Menschen angebornes. Der freien Presse wegen? Nein! sondern der Pflicht wegen. Verstand gehört dazu, sich der Pflicht bewußt zu werden und sie auszuführen; je gebildeter der Geist, desto energischer kann der Wille werden. —

zu sein, was aber die Gotteslästerung zum Frevel macht, ist das verletzte Verhältniß des Menschen zu sich selbst und zu Andern. Gott ist durch die Blasphemie nicht verletzt. In diesem Punkte kann nur ein zelotisches Priesterthum von Verletzung Gottes sprechen, und nur Pfaffen können Strafgesetze gegen Beleidigungen der Majestät Gottes geben, wie dies unter Ludwig XVIII. und Carl X. in Frankreich geschah. Unter letzterem gab es sogar ein Gesetz, wonach der, welcher sich an der Monstranz verging, sterben sollte. Freilich, wenn die Hostie der Gott ist! Dergleichen ließen sich aber die Franzosen auch nicht lange gefallen. Der König und seine Gesellen mußten weg! — Gott will die Freiheit des Menschen auch in seiner Verehrung. Ebenso ist es mit der Pflicht des Menschen gegen ihn selbst, sie ist ebenso frei. Woher sollte die Zwangspflicht gegen ihn selbst kommen? wozu der Mensch sich in Hinsicht seiner entschließt und bestimmt, dazu ist er vom Gesetz aus verpflichtet; da ist aber kein Zwang; denn, wenn Zwang stattfindet, wird nur ein kluger Vorsatz ausgeführt, keine Pflicht erfüllt. Arbeitsamkeit liegt dem Studenten nicht des Examens, sondern seinetwegen ob. Die Moral ist nicht aus den Folgen, sondern aus den Gründen zu demonstriren, aber der Unterricht vergeht sich darin sehr häufig, daß die Pflichten aus den Folgen demonstrirt werden. Endlich gehören auch noch hierher von den Socialpflichten die Pflichten der Eltern gegen ihre Kinder, als freie und ursprüngliche Pflichten. Von Seiten der noch unvernünftigen Kinder findet kein Zwangsrecht statt, daß oder gar wie sie erzogen werden; auf Seiten der Eltern ist die Pflicht gegründet im Gesetz und eben hiermit frei, aber eine ursprünglich freie. In dem Elternsein liegt die Pflicht des Erziehens. Also alle ursprünglich freie Pflichten sind Pflichten gegen Gott, Selbstpflichten und die Pflichten der Eltern gegen die Kinder, — aber sonst keine Socialpflichten; denn diese sind keine ursprünglich freie, sondern

Pflicht gegen ihn erfüllt, die vorher nicht da war, — aber hiermit hat er auch eine Pflicht, die vorher nicht da war, nemlich seine Bürgerpflicht, bekommen. Die vom Fremden übernommenen Pflichten sind entstandene Zwangspflichten, der Staat hat das Recht, seine Bürger zu deren Erfüllung zu zwingen. Auch hier steht zu sagen: alle entstandene Zwangspflichten sind hypothetisch; die Bedingung ist, daß eine Pflicht erfüllt werde, damit eine andere entstehe und der Inhalt dieser andern ein Recht sei vermöge der Pflicht auf den Andern. Aber auch dieser Satz läßt sich nicht umkehren. Alle entstandenen Zwangspflichten sind hypothetisch — aber nicht: alle hypothetischen Zwangspflichten sind entstandene; denn unter den hypothetischen können Zwangspflichten sein, die nicht entstanden sind, wie z. B. die Pflicht des Sohnes, dem Vater unbedingt zu gehorchen.

Die freie Pflicht. Sie ist

1) ebenso ursprünglich, wie die Zwangspflicht und zwar als Pflicht des Menschen gegen Gott, sie liegt dem Menschen ob unmittelbar durch's Gesetz als den Willen Gottes selbst. So wie er geboren wird, hat er auch die Pflicht gegen Gott, obwohl er, um sie anzuerkennen, erzogen und unterrichtet werden muß; er hat sie schon in der bloßen Möglichkeit, verständig zu sein. Aber sie ist doch keine Pflicht, die ein Zwangsrecht zu ihrem Ursprung hätte, der Mensch wird und ist nicht durch Gott gezwungen, eine Pflicht gegen ihn zu haben, er hat sie aus dem Grunde des göttlichen Wesens, welches die ewige Liebe ist, und so frei die Liebe gegen Gott ist, so frei ist auch die Pflicht, welche ihm ursprünglich gegen Gott obliegt. Ein Mensch kann von Andern beleidigt, an Leib, Leben, Ehre u. s. w. verletzt werden, er hat das Recht, sich nicht beleidigen zu lassen, und jeder hat die Pflicht, keinen zu beleidigen; sie ist eine Zwangspflicht ursprünglich. Aber Gott kann nicht beleidigt werden. Zwar scheint die Blasphemie eine Beleidigung Gottes

zu sein, was aber die Gotteslästerung zum Frevel macht, ist das verletzte Verhältniß des Menschen zu sich selbst und zu Andern. Gott ist durch die Blasphemie nicht verletzt. In diesem Punkte kann nur ein zelotisches Priesterthum von Verletzung Gottes sprechen, und nur Pfaffen können Strafgesetze gegen Beleidigungen der Majestät Gottes geben, wie dies unter Ludwig XVIII. und Carl X. in Frankreich geschah. Unter letzterem gab es sogar ein Gesetz, wonach der, welcher sich an der Monstranz verging, sterben sollte. Freilich, wenn die Hostie der Gott ist! Dergleichen ließen sich aber die Franzosen auch nicht lange gefallen. Der König und seine Gesellen mußten weg! — Gott will die Freiheit des Menschen auch in seiner Verehrung. Ebenso ist es mit der Pflicht des Menschen gegen ihn selbst, sie ist ebenso frei. Woher sollte die Zwangspflicht gegen ihn selbst kommen? wozu der Mensch sich in Hinsicht seiner entschließt und bestimmt, dazu ist er vom Gesetz aus verpflichtet; da ist aber kein Zwang; denn, wenn Zwang stattfindet, wird nur ein kluger Vorsatz ausgeführt, keine Pflicht erfüllt. Arbeitsamkeit liegt dem Studenten nicht des Examens, sondern seinetwegen ob. Die Moral ist nicht aus den Folgen, sondern aus den Gründen zu demonstriren, aber der Unterricht vergeht sich darin sehr häufig, daß die Pflichten aus den Folgen demonstrirt werden. Endlich gehören auch noch hierher von den Socialpflichten die Pflichten der Eltern gegen ihre Kinder, als freie und ursprüngliche Pflichten. Von Seiten der noch unvernünftigen Kinder findet kein Zwangsrecht statt, daß oder gar wie sie erzogen werden; auf Seiten der Eltern ist die Pflicht gegründet im Gesetz und eben hiermit frei, aber eine ursprünglich freie. In dem Elternsein liegt die Pflicht des Erziehens. Also alle ursprünglich freie Pflichten sind Pflichten gegen Gott, Selbstpflichten und die Pflichten der Eltern gegen die Kinder, — aber sonst keine Socialpflichten; denn diese sind keine ursprünglich freie, sondern

2) entstandene. Die Pflichten des Einen gegen den Andern entstehen erst, wenn der Andere eine Pflicht gegen den Einen anerkannt und erfüllt hat; hat er sie gegen Einen erfüllt, so entsteht bei dem, gegen den er sie erfüllt hat, eine ebenso entstandene freie Pflicht. Wenn z. B. Einer den Andern aus der Lebensgefahr errettet, so hat er eine freie Pflicht erfüllt, der Andere, der zwar Zwangspflichten gegen ihn hatte, erhält noch eine andere, die er vorher nicht hatte; indem der Lebenserretter sein Wohlthäter ist, hat der Gerettete die Pflicht der Dankbarkeit gegen ihn. Aber diese freie Pflicht kann eine bestimmte werden und unter die Kategorie der Zwangspflichten kommen. Wer einem Andern das Leben retten kann, hat die Verbindlichkeit und die Pflicht, es zu thun; jedoch hat diese Pflicht keiner ohne Bedingungen und es ist somit kein Verbrechen, wenn einer den Ertrinkenden nicht rettet. Aber wenn einer z. B. als Arzt das Amt hat, den Andern zu retten, dann tritt die Pflicht aus der Freiheit in die Kategorie der Zwangspflicht.

Muß es nun bei dieser zwiefachen Form bleiben? ist die Form der Pflicht wesentlich nach dem Unterschied? Keineswegs, vielmehr indem der Wille, dessen bewegendes Element die Pflicht ist, sich mit ihr identificirt, indem also nichts andres gewollt wird, als was Pflicht ist, hebt sich die Rechtspflicht als Zwangspflicht in der Liebespflicht auf, hat also die Pflicht lediglich die Form der Freiheit. Daß aber in Ansehung des Verpflichteten und dessen, wozu er sich verpflichtet, aller Zwang negirt ist, ist im Leben anerkannt, z. B. im Verhältniß zweier Freunde. Die Freundschaft ist Pflicht, aber in ihr ist alle Zwangspflicht negirt. Die Freunde, wenn sie es in der That und Wahrheit sind, verhalten sich gegen einander so, daß Keiner Ansprüche auf ein Recht des Andern macht, als ob sie nicht zwei, sondern einer wären und also unter sich selbst blos Selbstpflichten hätten. Keine Verträge finden zwischen beiden statt, das Verlangte

wird gegeben, das Versprechen gehalten, jeder läßt für den andern unaufgefordert das Leben, sie sind eine Seele, τὰ τῶν φίλων κοινά, amicis omnia sunt communia! So zwischen zwei Ehegatten. So auch in den bürgerlichen Verhältnissen ist die Liebe der Mitglieder das Höchste. Im Himmel bedarf es keiner Moral mehr, in der Liebe ist Alles aufgehoben.

ad b. Der Gegenstand der Pflicht ist nicht genau derselbe, den der Wille hat. Dieser ist ein durch den Willen bestimmbares Objekt, zu einem Objekt für ihn verhält sich der Wille. Gegenstand der Pflicht ist dies sich zum Objekt Verhalten. Die Pflicht nemlich in dem Willen ist die Forderung an ihn, daß irgend etwas affirmativ oder negativ gewollt und daß das, was gewollt wird, gethan werde. Der Gegenstand der Pflicht ist also die That, in näherer Beziehung die Handlung; aber das Wirken, sei es ein Thun oder ein Leiden, ist das Wirken in Ansehung irgend eines vom Subjekt sinnlich wahrnehmbaren, begreiflichen oder erkennbaren Objekts, und es ist daher wie vom Wollen das Denken, so vom Wirken das Sinnig- und Verständigsein unzertrennlich. Dies Sinnig- und Verständigsein ist das Gesinntsein, die Gesinnung. Der Gegenstand also für den Willen ist die von der That unzertrennliche Gesinnung oder die von der Gesinnung unzertrennliche That. Aber durch Reflexion auf Gesinnung und Handlung wird beides doch von einander unterschieden; der so gemachte Unterschied zwischen der Handlung als dem Gegenstande der Pflicht und zwischen der Gesinnung in der Handlung ist die Form der Pflicht aus ihrem Gegenstande. Wird einseitig auf die Gesinnung reflektirt, ob sie der Pflicht gemäß sei, ob der Handelnde eine pflichtgemäße Gesinnung habe, so hat die Form der Pflicht die Bestimmtheit der Moralität; wird ebenso einseitig auf die Handlung reflektirt, ob sie dem Gesetz gemäß sei, und abgesehen von der Gesinnung, so hat die Pflicht die Bestimmtheit der Legalität. Kant hat diesen Unterschied bestimmt und der

Unterschied hat sich leider fixirt. Es kam zu dem Urtheil: eine Handlung kann sehr legal sein, wenn auch die pflichtmäßige Gesinnung fehlt. Also diesem nach könnte die Handlung gut sein, obschon die Gesinnung schlecht ist. So ist es leider nur zu oft. Auf der andern Seite ebenso: in dem, was der Mensch vorhat, will, ist seine Gesinnung der Pflicht durchaus gemäß, aber die Handlung entspricht nicht der Gesinnung, er begeht eine Handlung im Widerstreite mit der Gesinnung. So kann z. B. gegen eine tyrannische Regierung ein Complott entstehen, die Regierung wird gestürzt und die Welt lobt es, — oder vertheidigt es, wenn es mißlingt und die Verräther gestraft werden. Ganz gut, wenn der Zweck die Mittel heiligte! — Wenn so Moralität und Legalität außereinander gehalten werden, so ist die dem Gesetz gemäße Handlung, so ist die That entseelt; denn die moralische Gesinnung ist die Seele der Handlung. Was kann aber im Reiche der Sittlichkeit eine entseelte Handlung sein? Nichts mehr als ein Cadaver! — Wenn aber die Handlung fehlt, so ist die Gesinnung entleibt, ein Gespenst, eine Phantasie, und der Mensch versteckt sich hinter die Gesinnung, wie z. B. in der Frömmelei, wo kein Aufopfern gilt. Von den Frömmlern werden die handelnden Christen für keine gehalten, sie führen den Herrn gern im Munde, der aber nicht wie sie gehandelt hat, sondern sprach: richtet nicht, so werdet ihr auch nicht gerichtet! — Es ist ein Zeichen tiefen Verfalles der Sitten, wenn jener Unterschied zwischen Legalität und Moralität fixirt wird.

ad c. Aus der Pflicht selbst ist ihre Form zu erkennen. Auf die Pflicht kann nicht reflektirt werden, ohne daß sie mit sich selbst verglichen wird, aber von ihr selbst ist sie selbst verschieden nur als Verbindlichkeit. Dies Verhältniß ihrer zu ihr selbst ist es, worauf reflektirt werden muß. Entweder nun ist

a) die Pflicht auf allen Seiten bestimmt und ihr demnach die Verbindlichkeit ganz gleich, wie sie der Verbindlichkeit;

β) oder sie ist nur von einer Seite bestimmt, von allen andern Seiten unbestimmt; dann ist sie der Verbindlichkeit nicht gleich.

So hat sie auch in diesem Verhältniß zu ihr selbst eine zwiefache Form.

ad α. Als auf allen Seiten bestimmt ist sie die Pflicht von enger Verbindlichkeit, — als auf einer Seite bestimmt ist sie die Pflicht von weiter Verbindlichkeit. Als jene hieß sie sonst die vollkommene, als diese die unvollkommene. Das Vollkommene und Unvollkommene jedoch geht nicht den Gegenstand, auch nicht ihre Form, sondern blos das Subjekt an. Die Unvollkommenheit ist also nur an dem Subjekt. Was z. B. die vollkommene Pflicht betrifft, so ist die Pflicht, welche der Schuldner gegen seinen Gläubiger hat, eine auf allen Seiten bestimmte. Der Schuldner ist ein durchaus bestimmtes Subjekt, dieser und kein Anderer ist Schuldner, kein Anderer als er hat zu zahlen; der Gläubiger ist auch bestimmt, dieser und kein Anderer; und der Gegenstand des Willens, das Objekt, die Handlung, wie zu zahlen, wann zu zahlen, wo zu zahlen ist, Geldsorte, Zeit, Ort ist durchaus bestimmt, die besiegelte Obligation ist der Ausdruck dieser Verbindlichkeit. Dagegen hat die Pflicht des Wohlhabenden, dem Dürftigen wohlzuthun, diese Bestimmtheit von allen Seiten nicht, ja fast von keiner Seite, nur von der Seite der Pflicht. Person, Ort, Zeit, Objekt, Alles ist unbestimmt gelassen. Nun wird aber gesagt: alle Rechtspflichten sind Pflichten von enger Verbindlichkeit; das ist wahr. Aber dann: alle Tugendpflichten, alle Liebespflichten sind Pflichten von weiter Verbindlichkeit. Dagegen läßt sich Vieles sagen. Bei den Rechtspflichten tritt allerdings die Handlung hervor, die Gesinnung bleibt verborgen oder gar weg; die Rechtspflicht in der Form der Legalität heißt daher auch die äußere Pflicht. Bei den Liebes-, Tugend- oder freien Pflichten kömmt allerdings vordersamst die Gesinnung in Betracht; in

Unterschied hat sich leider fixirt. Es kam zu dem Urtheil: eine Handlung kann sehr legal sein, wenn auch die pflichtmäßige Gesinnung fehlt. Also diesem nach könnte die Handlung gut sein, obschon die Gesinnung schlecht ist. So ist es leider nur zu oft. Auf der andern Seite ebenso: in dem, was der Mensch vorhat, will, ist seine Gesinnung der Pflicht durchaus gemäß, aber die Handlung entspricht nicht der Gesinnung, er begeht eine Handlung im Widerstreite mit der Gesinnung. So kann z. B. gegen eine tyrannische Regierung ein Complott entstehen, die Regierung wird gestürzt und die Welt lobt es, — oder vertheidigt es, wenn es mißlingt und die Verräther gestraft werden. Ganz gut, wenn der Zweck die Mittel heiligte! — Wenn so Moralität und Legalität außereinander gehalten werden, so ist die dem Gesetz gemäße Handlung, so ist die That entseelt; denn die moralische Gesinnung ist die Seele der Handlung. Was kann aber im Reiche der Sittlichkeit eine entseelte Handlung sein? Nichts mehr als ein Cadaver! — Wenn aber die Handlung fehlt, so ist die Gesinnung entleibt, ein Gespenst, eine Phantasie, und der Mensch versteckt sich hinter die Gesinnung, wie z. B. in der Frömmelei, wo kein Aufopfern gilt. Von den Frömmlern werden die handelnden Christen für keine gehalten, sie führen den Herrn gern im Munde, der aber nicht wie sie gehandelt hat, sondern sprach: richtet nicht, so werdet ihr auch nicht gerichtet! — Es ist ein Zeichen tiefen Verfalles der Sitten, wenn jener Unterschied zwischen Legalität und Moralität fixirt wird.

ad c. Aus der Pflicht selbst ist ihre Form zu erkennen. Auf die Pflicht kann nicht reflektirt werden, ohne daß sie mit sich selbst verglichen wird, aber von ihr selbst ist sie selbst verschieden nur als Verbindlichkeit. Dies Verhältniß ihrer zu ihr selbst ist es, worauf reflektirt werden muß. Entweder nun ist

α) die Pflicht auf allen Seiten bestimmt und ihr demnach die Verbindlichkeit ganz gleich, wie sie der Verbindlichkeit;

daher auch zwischen beiden keine Collision statt findet; aber die Polaritäten in den zwei Polen, Nord= und Südpol, sind ein Besonderes, sie können in Conflict kommen, ihr Abstoßen ist mehr als eine gleichgültige Verschiedenheit. Ebenso in der positiven und negativen Electricität. Ein concret Allgemeines ist das Thier. Das sich von sich unterscheidende Thier ist etwa das Schaf und die Schafmutter, zwischen beiden ist noch die bloße Verschiedenheit; aber Schaf und Wolf, — da tritt das Besondere hervor, die sind verschieden und besonders, es kömmt zur Entzweiung, es bleibt nicht bei der Zweiheit. So der Mensch und der Mensch gegen einander. Das erste also, worin das Verschiedene sich als Besonderes zeigt, ist nicht, daß sie zwei sind, sondern daß sie entzweit sind, mithin, daß das eine dem andern entgegengesetzt ist. In der Opposition zeigt sich somit das Besondere; aber diese Opposition ist nicht in das Allgemeine gebracht, sondern ist in ihm und durch es als das sich von sich Unterscheidende. Diese Entgegensetzung zugleich als die durch ein Drittes ist der Conflict. Jedes treibt sich durch sich und durch ein Drittes gegen das Andere und dies sich auf einander Treiben geht auf die Vernichtung beider hinaus. So z. B. zwei Heere im Felde gegen einander aufmarschirend, sind beide von einander verschieden, beide mit einander in Opposition durch ein Drittes, durch die Regierung, die beide in's Feld stellt, in Conflict gebracht; es geht darauf aus, daß ein Heer das andere besiegt, ja vernichtet. Aber es können auch beide Opponenten gegen einander getrieben werden, bedingt durch einander ohne ein Drittes, jedoch so, daß ein Drittes es ist, in Ansehung dessen sie gegen einander opponiren; dann ist die Opposition zur Collision geworden. Z. B. Der Deutsche Bund ist wegen Luxemburg in Collision mit Belgien. Die Regierungen collidiren mit einander über den Gegenstand. Man versucht aus der Collision herauszukommen, es gilt nicht Vertilgung, zum Krieg soll es nicht kommen, sonst kommt es zum

Conflict. So kam's in den Punischen Kriegen durch Collision zum Conflict, welcher zur Vernichtung Carthago's führte: Ungleiches mit Ungleichem, wie es mit ihm schon in Opposition ist, kann in Conflict, aber nicht in Collision gerathen, so z. B. der Mensch mit dem Wolf, der ihm in die Schafheerde einbricht; Gleiches dagegen kann allerdings mit Gleichem in Collision kommen, wie der Mensch mit dem Menschen, und wär' es auch nur wegen der Herzallerliebsten, wenn es sich darum handelt: wer soll sie erobern? Ebenso ein Volk mit dem andern, Russen und Franzosen; gleiche bleiben sie immer, auch, wenn jene für Barbaren gehalten werden und diese meinen, allein die Hochgebildeten zu sein. Daraus folgt: wenn eine Collision der Pflicht möglich ist, so kann sie nur Collision der Pflicht mit der Pflicht sein. Die logische Voraussetzung ist hier die der Coordination; die mit einander Collidirenden sind einander coordinirt. Rußland Frankreich, das Gleiche dem Gleichen coordinirt, macht eine Collision möglich. Ist Gleiches dem Gleichen subordinirt, so kann es zum Conflict, zur Rebellion kommen, aber nicht zur Collision; Lyon kann mit Frankreich in Conflict kommen, aber nicht in Collision, weil der Theil dem Ganzen nicht gleich ist. Die Collision setzt also Coordination voraus. Aber was ist der Pflicht coordinirt? Nur die Pflicht! Die besonderen Pflichten, einander coordinirt, sind der Pflicht im Allgemeinen subordinirt, wie die besondern Provinzen eines Reiches, unter sich coordinirt, dem Reiche subordinirt sind. Hier kann es zur Collision kommen. Eine hergebrachte und ziemlich festgehaltene Meinung ist die Collision der Pflicht mit der Neigung. Das aber ist Conflict, weil Neigung und Pflicht von einander verschieden und ungleich sind. Die Pflicht ist von der Neigung, wie die Freiheit von der Natur so verschieden, daß beide nicht einander gleich sind, und auch nicht mit einander ausgeglichen werden, sondern sich nur vernichten können. Leicht ist es hierüber zu schwatzen, aber es geschieht in der Regel

eben so seicht und flach. — Die Neigung und Pflicht können nicht collidiren; denn wenn die Pflicht ruft, so muß die Neigung schweigen. Das Härteste also, was durch die Pflicht an den Menschen gefordert wird, hat er zu leisten, so tief auch seine Neigung verletzt werde. Hier ist also, wenn's moralisch hergeht, gar nicht daran zu denken, daß der Neigung ein Vorzug vor der Pflicht gestattet werde. Um die Collision zu begreifen, wird somit auf die Pflicht in ihrem Verhältniß zu ihr selbst zu reflektiren sein, wie sie sich von sich unterscheidet und hierin wird die Lehre erst wissenschaftlich. Angenommen, daß eine Collision der Pflicht mit ihr selbst möglich sei, fragt es sich zunächst, worin sie ihren Grund habe? — Wir müssen hier in die Dornen der Dialektik hinein. Ihren Grund hat die Collision nicht

a) in der mit sich identischen Pflicht, oder in ihr, der allgemeinen als solcher, so nemlich ist sie die sich in sich unterscheidende; sie enthält, sich in sich unterscheidend, ein Sein, welches das Nichtsein ist, und umgekehrt ein Nichtsein, welches das Sein ist, oder sie hat das Sein als Nichtsein oder das Nichtsein als Sein zu ihrem Inhalt. Aber das Sein ist dem Nichtsein, das Nichtsein dem Sein entgegen, widerspricht, das Allgemeine der Pflicht ist dieser Widerspruch. Ein tiefer Dorn, bis in's Herz! Die Pflicht ein innerer Widerspruch? Wenn auf eine besondere Pflicht in ihrer Allgemeinheit reflektirt wird, so steht der Widerspruch gewissermaßen zu sehen, z. B., die Wahrhaftigkeit ist Pflicht, also ist sie das Seiende, aber wenn sie Pflicht ist, so ist das Seiende das noch Nichtseiende. Das, was ist, ist nicht, also ist die Pflicht; wenn sie, die da ist, schon wäre, so wäre sie nicht Pflicht. Dem durch und durch Gerechten (Gott) ist kein Gesetz, keine Pflicht auferlegt. Umgekehrt die Lügenhaftigkeit ist das Nichtsein, dieses Nichtsein ist sie als ein seiendes und so ist die Pflicht die, nicht zu lügen, sondern wahrhaft zu sein. Wäre sie nicht, — woher das Verbot?

Durch das Gesetz wird und ist der Widerspruch, welcher dann Pflicht heißt, in den Willen gebracht oder gesetzt. Der Wille, wenn er energisch ist, nimmt diesen Widerspruch, den das Gesetz ihm gibt, auf und an; dazu nemlich, einen Widerspruch in sich aufzunehmen, gehört Energie, Kraft; daher Kindern und Blödsinnigen gar nicht zugemuthet wird, daß sie Pflichten übernehmen. Von Natur aus aber hat der Mensch einen Widerwillen, ja einen Abscheu vor dem praktischen Widerspruch, also davor, eine Pflicht aufzunehmen, anzuerkennen und gelten zu lassen; noch mehr Abscheu hat er vor theoretischen Widersprüchen, er beseitigt sie, statt sie aufzunehmen und verschmäht die Dialektik. Je mehr der Pflichten sind, die an den Menschen kommen, in desto mehr Widersprüche geräth er; dies scheut er und reducirt daher seine Pflichten auf die möglichst wenigen. Keiner übernimmt gern Pflichten, keiner wird z. B. gern Vormund, sondern entzieht sich, wenn er kann. In der Pflicht ist also das Sein — das Nichtsein, das Nichtsein — das Sein, beides in Einem, im Sollen, das Seinsollen und Nichtseinsollen, das Seinsollen dessen, was nicht ist und das Nichtseinsollen dessen, was ist. Auf dieses Sollen, welches der Ausdruck des vorhandenen praktischen Widerspruchs ist, ist nun aber ethisch kein größeres Gewicht zu legen, als auf den Widerspruch. Der mit dem Sollen sich beschäftigende Mensch ist der Moralisirende. Vom Sollen spricht jeder gern, wenn es andere angeht, man recurrirt ewig zum Sollen, — das ist das leidige Moralisiren der Welt. „Die Obrigkeit sollte andere Maßregeln treffen“, „diese Maßregeln sollten nicht sein“, „der Docent sollte anders dociren“, so geht's vom Theetisch bis in's Wirthshaus und Museum. Der Verpflichtete also ist der Mensch im praktischen Widerspruch mit sich. Wie aber kömmt er aus dem Widerspruch heraus? Dadurch, daß er die Pflicht erfüllt! Der Anfang des Lebens im Reiche des Guten ist der, daß sich der Mensch im Leben aus seinen Widersprüchen heraushebt, darin

allein ist der Mensch der Befriedigte und Beseligte. Die ganze Pflichtenlehre ist daher die Lehre von den praktischen Widersprüchen und das sittliche Leben ist die Aufhebung dieser Widersprüche. Dieser Widerspruch als Inhalt der mit sich identischen Pflicht ist keine Collision der Pflicht mit der Pflicht; es ist die Opposition des Seins und Nichtseins, des Sollens und Nichtsollens.

b) Ebensowenig hat die Collision ihren Grund in der Pflicht als der besonderen. Das Besondere derselben ist das Allgemeine als das sich von sich Unterscheidende. So ist aber das Besondere zuvörderst ein zwiefaches. Die Pflicht unterscheidet sich von sich als Pflicht von der Pflicht, es sind verschiedene Pflichten, eine neben der andern; jede derselben ist ein sich selbst Widersprechendes, es sind also verschiedene Widersprüche, aber der Widerspruch als solcher ist noch keine Collision. Die Pflicht als besondere, als eine, collidirt nicht mit sich als der andern. Also aus dem Verhältniß der Pflicht, als besonderer, steht der Grund der Collision auch nicht zu erkennen oder zu begreifen. Die Pflicht z. B. der Wahrhaftigkeit des Menschen und die Pflicht der Obsorge für sein Leben sind verschiedene, jede ist ein in ihn gesetzter Widerspruch; aber sie verhalten sich beide völlig indifferent. Er kann beide Widersprüche aufheben, ohne daß beide collidirten; er kann wahrhaftig sein und so aus dem einen Widerspruch herauskommen und ebenso kann er für die Erhaltung seines Lebens sorgen, ohne daß in der Erfüllung die eine Pflicht mit der andern collidire. Ist eine Collision möglich, so wird ihr Grund, den unsere Moralisten noch nicht berührt haben, nur zu erkennen stehen

c) durch Reflexion auf das Vollziehen der Pflicht. Nemlich die Pflicht als der in den Willen durch's Gesetz gebrachte Widerspruch ist zugleich, da der Wille der eines Subjekts ist, ein in das Subjekt gesetzter. Der Mensch also, der voll praktischer Widersprüche ist oder mit ihnen erfüllt wird, bringt sich

aus ihnen heraus durch ein Thun dessen, was er soll, oder Unterlassen dessen, was er nicht soll, durch Gehorsam gegen das Gesetz als Gebot und Verbot. Aber dieses Vertilgen des praktischen Widerspruchs, dieses Vollziehen der Pflicht ist bedingt, weil die Pflicht nur durch das Subjekt des Willens vollzogen werden kann; der Vorsatz ist nicht die That. Die Pflicht kann eine unbedingte sein, aber die Vollziehung auch der kategorischen Pflicht ist jederzeit bedingt durch Zeit und Ort, durch gegebene und genommene Veranlassung, durch Kraft und Mittel, ohne welche die Vollziehung nicht statt haben kann. Wenn nun in einer und derselben Zeit von dem Menschen zwei oder mehrere Pflichten vollzogen werden sollen, oder in verschiedener Zeit aber mit einer und derselben Kraft, durch das eine und selbe Mittel, und wenn dies sie Vollziehen unmöglich ist, so entsteht eine Collision der Pflichten, es heißt, die Pflicht collidire. Ob das nun wirklich so sein könne, steht nur zu erkennen, indem alle die Fälle berücksichtigt werden, in denen zwei Pflichten eines Menschen das gedachte Verhältniß zu einander haben könnten, und so kömmt es zu der Lehre von den Collisionsfällen. Im Allgemeinen sind diese Collisionsfälle folgende:

α) zwei Socialpflichten, die einem und demselben Subjekte obliegen,

β) eine Socialpflicht und eine Selbstpflicht ebenso obliegend,

γ) zwei Selbstpflichten und

δ) eine Pflicht gegen Gott und eine Pflicht des Menschen gegen ihn selbst oder gegen Andere, auch dem einen und selben Subjekte obliegend.

ad α. Von den zwei Socialpflichten ist etwa die eine eine Rechts- und Zwangspflicht, die andere aber eine freie, eine Liebespflicht. Das Subjekt, dem beide obliegen, hätte sie, wenn es möglich wäre, zu einer und derselben Zeit mit den

nemlichen Mitteln zu vollziehen. Dies ist aber unmöglich und so ist eine Collision da. Wirklich? dem Scheine nach, in der That aber nicht! Z. B.: die eine Pflicht wäre die des Schuldners, an einem bestimmten Tage den Gläubiger zu bezahlen. An diesem Tage käme sein Freund zu ihm, der da seine Noth klagt und dem mit jener Summe zu helfen ist, die er dem Schuldner zu bezahlen hat; Freundespflicht und Schuldnerspflicht ist hier in Collision. Aber nur scheinbar; denn die Summe gehört dem Gläubiger, ist nicht mehr Eigenthum des Freundes, sie darf nicht hingegeben werden. Wirkliche Collision ist keine da, höchstens ist Neigung und Pflicht im Conflict, oder das Gemüth spielt einen Schelmenstreich, einen crispinischen! Beide Socialpflichten können aber auch freie Pflichten sein und mit einander scheinbar in Collision gerathen. Die eine z. B. als Pflicht des Einen, dem Andern sein Wort zu geben (erst wenn er es gegeben hat, so ist er verpflichtet durch eine Zwangspflicht), die andere wäre etwa die Pflicht des Menschen, seinem Vaterlande förderlich zu sein. Beide in einem Subjekt können nicht ausgeführt werden, ohne dem Einen oder Andern Abbruch zu thun. Hierher gehört der bekannte Fall des bei Cicero de officiis vorkommenden Regulus. Die Carthager lassen ihn fort unter der Bedingung, zum Frieden zu helfen; in Rom aber sagt er, Friede mit Carthago sei jetzt nachtheilig. Wort hatte Regulus den Carthagern nicht gehalten. Indem er gegen Rom die Pflicht erfüllte, erfüllte er sie nicht gegen Carthago und ohne der Treue des Regulus Abbruch zu thun, muß man sagen: er war's selber, der zwei widersprechende Pflichten auf sich nahm und das freiwillig. Dafür duldete er gern die Büßung, der verletzten Pflicht gegen die Carthager brachte er sich selbst zum Opfer. Dazu der abgedroschene Casus: es steht Einer unter seiner Hausthüre, ein Anderer läuft ängstlich und eilig vorbei und schlägt etwa die Gasse links ein, hinter ihm drein ein Dritter mit gezogenem

aus ihnen heraus durch ein Thun dessen, was er soll, oder Unterlassen dessen, was er nicht soll, durch Gehorsam gegen das Gesetz als Gebot und Verbot. Aber dieses Vertilgen des praktischen Widerspruchs, dieses Vollziehen der Pflicht ist bedingt, weil die Pflicht nur durch das Subjekt des Willens vollzogen werden kann; der Vorsatz ist nicht die That. Die Pflicht kann eine unbedingte sein, aber die Vollziehung auch der kategorischen Pflicht ist jederzeit bedingt durch Zeit und Ort, durch gegebene und genommene Veranlassung, durch Kraft und Mittel, ohne welche die Vollziehung nicht statt haben kann. Wenn nun in einer und derselben Zeit von dem Menschen zwei oder mehrere Pflichten vollzogen werden sollen, oder in verschiedener Zeit aber mit einer und derselben Kraft, durch das eine und selbe Mittel, und wenn dies sie Vollziehen unmöglich ist, so entsteht eine Collision der Pflichten, es heißt, die Pflicht collidire. Ob das nun wirklich so sein könne, steht nur zu erkennen, indem alle die Fälle berücksichtigt werden, in denen zwei Pflichten eines Menschen das gedachte Verhältniß zu einander haben könnten, und so kömmt es zu der Lehre von den Collisionsfällen. Im Allgemeinen sind diese Collisionsfälle folgende:

α) zwei Socialpflichten, die einem und demselben Subjekte obliegen,

β) eine Socialpflicht und eine Selbstpflicht ebenso obliegend,

γ) zwei Selbstpflichten und

δ) eine Pflicht gegen Gott und eine Pflicht des Menschen gegen ihn selbst oder gegen Andere, auch dem einen und selben Subjekte obliegend.

ad α. Von den zwei Socialpflichten ist etwa die eine eine Rechts- und Zwangspflicht, die andere aber eine freie, eine Liebespflicht. Das Subjekt, dem beide obliegen, hätte sie, wenn es möglich wäre, zu einer und derselben Zeit mit den

dir Lüge überhaupt frei. Aber hier ist auch keine Noth; denn weder der Geistliche, noch sogar der Arzt kann gewiß wissen, ob der Kranke mit dem Leben davon komme oder nicht; weiß er es also nicht, so muß er ihm auch das Leben nicht absprechen. Wäre es aber mit Gewißheit zu sagen, so muß es der Arzt.

ad γ. Zwei Pflichten hätte ein und derselbe Mensch und beide gegen sich zu einer und derselben Zeit, — aber beide zumal zu vollziehen wäre unmöglich, — ist da nicht die eine in Collision mit der andern? Jeder z. B. hat die Pflicht, Sorge für seine Gesundheit zu tragen, jeder aber auch die zu arbeiten. Das geht, ohne daß der Gesundheit Abbruch gethan werde. Wer nun aber den Beruf hat, lebensgefährliche Arbeiten zu unternehmen, in Bleiminen, in Arsenik- oder Kupferbergwerken zu arbeiten, das greift das Leben an, ist aber sein Beruf und der Beruf steht über dem Leben. Der Redliche setzt sein Leben dran. Eine Collision ist in der That nicht da; denn wir haben das Leben zur Erfüllung der Pflichten, haben es gleichsam, um es wegzuarbeiten und nur die Niederträchtigkeit macht die Pflicht zum Mittel für das Leben. Aber z. B. ein junger Mensch hat sich vorzubereiten zu einem künftigen Amte, zu dem er sich berufen fühlt, etwa zu dem des Geistlichen. Die Vorbereitung zum Amte ist eine assertorische, die Pflicht im Amte eine problematische. Er muß also alle Kraft daran wenden, aber er ist arm, verhungern soll er nicht, er gibt daher Unterricht, schreibt ab u. s. w. Leidet aber darunter nicht seine Vorbereitung, sein Studium? Hier hat die Collision den größten Schein der Wahrheit, aber doch nur Schein; Collision ist keine da; denn hat der Jüngling nicht Energie genug, um beides zu übernehmen, so ist das Amt für ihn nicht da, und er soll ein Handwerk lernen. Hat er aber Energie, so setzt er's durch; er schränkt sich bis auf's Stück Brod und Glas Wasser ein, um studiren zu können. Daß es in der Kunst und Wissenschaft so viele Stümper gibt, kommt daher, daß so Viele meinen, sie

müßten studiren, auch wenn sie keine Kraft dazu haben. Stipendien sind sehr gut, — wenn sie nur immer den Tüchtigen und Würdigen träfen. Endlich

ad δ. Daß die Pflicht des Menschen gegen Gott mit einer Pflicht desselben gegen ihn collidire, ist nicht etwa nur ein Schein, sondern Wahn. Dieser Wahn der Möglichkeit einer solchen Collision geht aus der Meinung hervor, die Pflichten gegen Gott seien den Pflichten gegen ihn selbst und seinen Nächsten coordinirt. Aber das Wahre ist hier, daß alle Pflichten, die der Mensch gegen sich und seine Nebenmenschen hat, denen, die er gegen Gott hat, subordinirt sind, und so ist jede Collision unmöglich. Sollte es eine solche Collision geben, so müßte die Pflicht, die er gegen Gott hat, eine Extrapflicht, eine ganz aparte sein; dies ist sie aber nicht und nur Phantasten können das träumen, denn sie steht nicht außer der Pflicht gegen sich selbst, sondern die Pflicht gegen Gott ist in der Pflicht gegen ihn selbst. Achtet der Mensch sich nicht, erlaubt er sich ein Laster, so hat er eine Pflicht gegen sich und gegen Gott verletzt, und wo die Pflicht gegen Andere nicht vollzogen wird, ist auch die Pflicht gegen Gott vernachlässigt. Aber die Meinung ist, seine Pflicht gegen Gott sei eine dem Wesen nach von der Pflicht gegen sich selbst nnd von der gegen Andere verschiedene; in dieser Meinung wähnt er, er könne eine Pflicht gegen Gott haben, die keine gegen ihn und gegen Andere sei. Solche Meinung können nur Pfaffen befördern und nur wo die Religion Bigotterie wird, kann es zum Wahne einer Collision kommen. Ravaillac war in diesem Wahne, er wähnte, der Mord, von einem Frommen an einem Gottlosen verübt, sei keine Sünde. Für solche Casus beruft man sich wohl gar auf die Bibel und auf ihr Wort. Act. 5, 29. *πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον, ἢ ἀνθρώποις*. Wenn die Verordnungen der Menschen gegen Gottes Befehle gehen, allerdings; denn die Befehle der Menschen, die gegen das göttliche Gesetz sind, bedingen keine Pflicht.

Dieser Wahn kann bis zum Wahnsinn und Fanatismus gehen. So wenn Kopfhänger herumschleichen und Andere verläumden, die nicht wie sie fühlen. Besser ein Dolch Ravaillac's in's Herz.

Die Collision der Pflicht ist also entweder ein Schein oder ein Wahn; die Vorstellung von ihr ist unwahr und der Begriff unwirklich, und doch ist gemeinhin die Meinung, daß die Collision eine wahre und wirkliche sei und in dieser Meinung wird gefragt, wie dieser Collision zu begegnen und wie sie von dem Menschen zu heben sei. Die Antwort wird so gegeben: Von zwei Pflichten hat der, welchem beide obliegen, da er beide nicht zugleich erfüllen kann, die eine vorzuziehen, das aber, eine Pflicht unerfüllt lassen oder die eine der andern nachsetzen, dies heißt, die Pflicht übertreten. Die Antwort wäre eigentlich: Da ich beide nicht erfüllen kann, so muß ich die eine erfüllen, die andere übertreten. Woraus aber soll nun einer wissen, welche Pflicht er der andern vorzuziehen habe? Wer soll darin entscheiden? Hier berufen sich die Menschen auf's Gefühl! Nun ist zwar das Gefühl eine Bedingung der Erkenntniß, aber Grund, Princip der Erkenntniß ist es nimmermehr; die Erkenntniß ist klar, aber das Gefühl ist dunkel und einen in diesem Fall auf's Gefühl verweisen, heißt einen in die Nacht weisen. Oder man beruft sich auf die äußern Umstände, aus denen zu wählen stehe; also Umstände, Wahn, Willkühr sind Princip der Entscheidung! — Umstände sind zufällig und an den Zufall wird der Mensch gewiesen! So unbedeutend ist die Pflicht, daß sie aus dem Zufall sich ergebe! O! der Niederträchtigkeit! Das mag Pfaffen, — nie aber Geistlichen genügen! Es müßte selbst eine Pflicht sein, aus welcher erkannt würde, daß eine Pflicht der andern vorzuziehen und ob sie vorzuziehen sei. Gewußt wird die Pflicht und nicht gefühlt! Aber was für eine Pflicht wäre die, aus welcher der Mensch aufgefordert würde, die eine zu erfüllen, die andere zu verletzen?

Welche Pflicht wäre das, die die Verletzung einer Pflicht forderte? — Wie steht nun die Sache? Das wäre ein Ungeheuer von Pflicht! Von zwei Pflichten, die der Mensch zu gleicher Zeit hat, hat er wirklich eine, die andere meint er zu haben, hat sie aber nicht; eine ist die wirkliche und wahre als durch und durch bestimmt, als blos möglich, als blos bestimmbar ist die andere eine Verbindlichkeit. Die wirkliche und wahre Pflicht hat der Mensch zu vollbringen, in derselben Zeit aber die bloße Verbindlichkeit, die unbestimmte. Aber auch hierbei fragt es sich: woraus soll er nun wissen, welche von beiden Pflichten wirklich eine Pflicht, welche eine Verbindlichkeit sei, welche er also wirklich habe und welche blos möglich? Bei der Antwort kommt es darauf an, auf ihn das Subjekt und das Objekt der Pflicht zu achten. Die Pflicht, die der Mensch wirklich hat, ist die, welche von seiner Subjektivität am weitesten entfernt liegt und objektiv die bestimmteste ist, oder je näher die eine Pflicht der Neigung steht, um so gewisser muß die andere vollzogen werden. Z. B.: der Schuldner, der am bestimmten Tage dem Gläubiger eine Summe zu entrichten hat, er ein Subjekt, ist gegen den Gläubiger ganz gleichgültig, ja er haßt ihn vielleicht. Der Herzensfreund kommt, ihm ist zu helfen mit der Summe. Dazu ist er geneigt, er gibt sie ihm, weil er den Gläubiger haßt, — er ist ein Schuft.

Wer nun irgend eine Verbindlichkeit und zugleich eine Pflicht hat, jene als eine nur mögliche, diese als eine wirkliche Pflicht, ist entweder

1) ein Einzelner, oder
2) ein einzelner Stand, oder
3) ein einzelnes Volk.

ad 1. Die einzelne Person sei z. B. ein Vater, der Pflichten gegen seine Söhne hat, aber übrigens ein bloßer Privatmann ist. Seine Söhne entdeckt er in einer Verschwörung, er redet ihnen zu, mahnt sie ab; hilft das nicht, so läßt

er's gehen, er wird nicht der Denunciant seiner Söhne, oder wird er dieses, so ist er ein Schurke. So war's in der ersten Französischen Revolution, Jakobiner denuncirten ihre Brüder, Väter ihre Söhne, Söhne ihre Väter! Das war eine Schlechtigkeit; denn die Pflicht gegen Brüder, Väter, Söhne war in der Revolutionswuth die objektivste. Wie aber, wenn der Vater ein Beamter ist und es zu seiner Pflicht gehört, zu wachen, daß nichts insgeheim unternommen werde? Entdeckt er seine Söhne in der Verschwörung, so zeigt er sie an, wenn er sie nicht abmahnen kann; denn hier liegt die Subjektivität am weitesten. So in der Römischen Republik Brutus. Seine Söhne gehen eine Verschwörung ein. Das Todesurtheil, vom Vater ausgesprochen, wird vollzogen an den Kindern. Dies war für den Vater Pflicht, nicht die Erhaltung des Lebens seiner Söhne. Bei Brutus war so wenig Collision der Pflichten, daß selbst die Vaterpflicht schon seine Söhne verurtheilen mußte. Hierher scheint auch der Fall des Mucius Scävola zu gehören. Doch er vollbrachte eine heroische, — aber keine sittliche That. Vor dem Feinde in acie mochte er das Vaterland vertheidigen, mit dem Dolche — nimmermehr! Er war ein heldenmäßiger Bandit, seine That ein heroischer Schurkenstreich, desgleichen auch dem Napoleon in Wien und Dresden drohte.

ad 2. Unter den Ständen im Staate ist es vor allen der Soldatenstand, in welchem der Schein einer Collision seiner Pflichten mit einander entstehen kann. Der Militärstand ist das Mittel für das Gesetz in seiner Macht zur Abwehr aller und jeder Gewalt, die der Freiheit oder dem Rechte angethan werden möchte oder wird. Aber das Gesetz und seine Macht ist im Staate bei der Regierung; ihr also gebührt auch das, daß sie jenes Mittels zur Abwehr aller Gewalt und Ungerechtigkeit mächtig sei. Wo nun Regierung und Volk in einer möglichst vollkommenen Harmonie sind und bleiben, da ist die

Pflicht des Militärstandes eine ganz einfache, da kann es nicht einmal zum Schein der Collision kommen. Aber wenn Regierung und Volk aus dieser Harmonie heraustreten und in einem Unterschiede sind, so kann die Frage entstehen: auf welche Seite soll sich der Militärstand schlagen? auf beiden Seiten kann er sich nicht halten: soll er zur Regierung halten oder sich zum Volke schlagen? Hier also ist eine Disceptation und die Frage stellt sich so: welche von den beiden Pflichten, die dem Soldatenstande in solchem Unterschiede obliegen, ist die wirkliche und welche die scheinbare?

Die Regierung muß nach ihrem Wesen und ihrer Bestimmung des Militärstandes vollkommen mächtig sein, sein Gehorsam muß kategorische Pflicht sein, der Militärstand muß unbedingt gehorchen, denn wenn er der Regierung nicht unbedingt gehorcht, so ist noch ein anderer, dem er gehorcht, und niemand kann zweien Herren dienen. Diese Pflicht ist also ganz objektiv und von der Subjektivität am weitesten entfernt. Bei Aufständen müssen die Soldaten die Rebellen bekämpfen. Dies wird auch ziemlich allgemein anerkannt, selbst von den Ständekammern. Der Soldat darf nicht deliberiren, nicht Beschlüsse fassen, nicht auf die Constitution verpflichtet werden, was wohl die Demagogen gern möchten. Dann wäre aber die Regierung nur noch ein Gespenst. Der Oberfeldherr ist in allen Kriegsgeschäften ziemlich frei gelassen, er muß wissen, wie, wo zu kämpfen sei; aber so weit geht dies nicht, daß er gegen die Regierung etwas unternehmen dürfte, sondern sein Wille ist dem der Regierung oder des Gesetzes subordinirt. Sonst wäre er ein Wallenstein und die Revolution im Heere! Eben der Oberfeldherr, z. B. Wellington, kann Mitglied des Parlaments oder einer Kammer sein, sogar auf der Bank der Opposition sitzen. Da aber sitzt er und spricht er nicht als Feldherr, sondern als Staatsbürger. Sitzt er als Soldat darin, dann kann es zur Gewalt kommen, wie auf dem Pol-

er's gehen, er wird nicht der Denunciant seiner Söhne, oder wird er dieses, so ist er ein Schurke. So war's in der ersten Französischen Revolution, Jakobiner denuncirten ihre Brüder, Väter ihre Söhne, Söhne ihre Väter! Das war eine Schlechtigkeit; denn die Pflicht gegen Brüder, Väter, Söhne war in der Revolutionswuth die objektivste. Wie aber, wenn der Vater ein Beamter ist und es zu seiner Pflicht gehört, zu wachen, daß nichts insgeheim unternommen werde? Entdeckt er seine Söhne in der Verschwörung, so zeigt er sie an, wenn er sie nicht abmahnen kann; denn hier liegt die Subjektivität am weitesten. So in der Römischen Republik Brutus. Seine Söhne gehen eine Verschwörung ein. Das Todesurtheil, vom Vater ausgesprochen, wird vollzogen an den Kindern. Dies war für den Vater Pflicht, nicht die Erhaltung des Lebens seiner Söhne. Bei Brutus war so wenig Collision der Pflichten, daß selbst die Vaterpflicht schon seine Söhne verurtheilen mußte. Hierher scheint auch der Fall des Mucius Scävola zu gehören. Doch er vollbrachte eine heroische, — aber keine sittliche That. Vor dem Feinde in acie mochte er das Vaterland vertheidigen, mit dem Dolche — nimmermehr! Er war ein heldenmäßiger Bandit, seine That ein heroischer Schurkenstreich, desgleichen auch dem Napoleon in Wien und Dresden drohte.

ad 2. Unter den Ständen im Staate ist es vor allen der Soldatenstand, in welchem der Schein einer Collision seiner Pflichten mit einander entstehen kann. Der Militärstand ist das Mittel für das Gesetz in seiner Macht zur Abwehr aller und jeder Gewalt, die der Freiheit oder dem Rechte angethan werden möchte oder wird. Aber das Gesetz und seine Macht ist im Staate bei der Regierung; ihr also gebührt auch das, daß sie jenes Mittels zur Abwehr aller Gewalt und Ungerechtigkeit mächtig sei. Wo nun Regierung und Volk in einer möglichst vollkommenen Harmonie sind und bleiben, da ist die

Pflicht des Militärstandes eine ganz einfache, da kann es nicht einmal zum Schein der Collision kommen. Aber wenn Regierung und Volk aus dieser Harmonie heraustreten und in einem Unterschiede sind, so kann die Frage entstehen: auf welche Seite soll sich der Militärstand schlagen? auf beiden Seiten kann er sich nicht halten: soll er zur Regierung halten oder sich zum Volke schlagen? Hier also ist eine Disceptation und die Frage stellt sich so: welche von den beiden Pflichten, die dem Soldatenstande in solchem Unterschiede obliegen, ist die wirkliche und welche die scheinbare?

Die Regierung muß nach ihrem Wesen und ihrer Bestimmung des Militärstandes vollkommen mächtig sein, sein Gehorsam muß kategorische Pflicht sein, der Militärstand muß unbedingt gehorchen, denn wenn er der Regierung nicht unbedingt gehorcht, so ist noch ein anderer, dem er gehorcht, und niemand kann zweien Herren dienen. Diese Pflicht ist also ganz objektiv und von der Subjektivität am weitesten entfernt. Bei Aufständen müssen die Soldaten die Rebellen bekämpfen. Dies wird auch ziemlich allgemein anerkannt, selbst von den Ständekammern. Der Soldat darf nicht deliberiren, nicht Beschlüsse fassen, nicht auf die Constitution verpflichtet werden, was wohl die Demagogen gern möchten. Dann wäre aber die Regierung nur noch ein Gespenst. Der Oberfeldherr ist in allen Kriegsgeschäften ziemlich frei gelassen, er muß wissen, wie, wo zu kämpfen sei; aber so weit geht dies nicht, daß er gegen die Regierung etwas unternehmen dürfte, sondern sein Wille ist dem der Regierung oder des Gesetzes subordinirt. Sonst wäre er ein Wallenstein und die Revolution im Heere! Eben der Oberfeldherr, z. B. Wellington, kann Mitglied des Parlaments oder einer Kammer sein, sogar auf der Bank der Opposition sitzen. Da aber sitzt er und spricht er nicht als Feldherr, sondern als Staatsbürger. Sitzt er als Soldat darin, dann kann es zur Gewalt kommen, wie auf dem Pol-

nischen Reichstag. — Immer aber, ob im Bürgerheere oder bei einem geworbenen, muß der Gehorsam der Armee ein einfacher sein. Wäre im Jahr 1830 der Gehorsam der Soldaten fest gewesen, so hätte Frankreich keine zweite Revolution erlebt.

ad 3. Kein Volk ist schlechthin berechtigt, einen Angriffskrieg zu führen, vielmehr jedes kategorisch verpflichtet, Friede mit den andern Völkern zu halten. Die Noth, das Gedränge, das Bedürfniß kann wohl ein Volk in Leidenschaft und in Bewegung bringen, ein anderes anzugreifen; aber die Noth, sei sie noch so groß, ist kein Princip des Rechts, wenn es gleich sprichwörtlich heißt: die Noth kennt kein Gebot. Einen so schlechten Anfang hat das Gesetz nicht. Das Gebiet eines Volkes mag sehr zerschnitten sein, weit auseinander-liegen, wie z. B. in Preußen, deßhalb ist das Volk aber nicht befugt, das dazwischen liegende durch einen Eroberungskrieg an sich zu bringen! Aber jedes Volk hat doch auch eine Pflicht gegen sich, eine positive. Welches wäre die Pflicht des Volkes gegen sich? Die, nicht stille zu stehen in der Cultur, Civilisation und sittlichen Energie. Wenn nun aber ein Volk einen vieljährigen Frieden gehabt hat und auch von Außen her keine gerechte Veranlassung zu einem Kriege erhält, wie wird es dann einem solchen Volke ergehen? Antwort: die Menschen werden geistig matt, ziehen sich leicht in Willensträgheit, in ihre Studierstuben und Werkstätten zurück, eine Gleichgültigkeit gegen alles sittlich Große tritt ein, ein langer Friede mit günstigem Boden gewährt alle Mittel zum reichsten Lebensgenuß, die Menschen werden mit allen irdischen Gütern so verbunden, daß sie den höchsten Preis bei ihnen haben und daß sie nicht ohne Aengstlichkeit an den Verlust derselben denken können. Der Friede befördert die Anhänglichkeit an's Zeitliche, das Volk erschlafft in Luxus, es wird luxuriös, geht geistig zu Grunde! Ein Krieg würde helfen! Wenn der Fürst des Landes nun diese Einsicht hätte und zugleich die Ueberzeugung: die Lehrer

meines Volkes sind nicht besser, als es selber und den Vorsatz faßte: ein Krieg muß das Volk aufschütteln, ich greife an! — Eigenthum, Leben, Alles wird schwankend, die Söhne des Landes fallen, der Mensch fängt an, vom Leben unabhängig zu werden, und die Leute werden edel! Ist da der Krieg nicht gerecht? Wir hatten diese Periode in Deutschland von 1769 bis in die achtziger Jahre. Da kamen unsere Dichter, Philosophen, Theologen auf, das Volk lag in mattem Frieden und genoß die poetischen Saucen; — was wurde da nicht Alles geschmiert! Joseph II. hätte einen solchen Krieg damals anfangen können. Er aber war zu gerecht! Die Pflicht, keinen Angriffskrieg zu führen, ist eine wirkliche. Die Pflicht, das Volk zu cultiviren, ist die bloße Verbindlichkeit, die nähere, subjektivere. Regenten und Völker haben das vernünftige und richtige Verhältniß wenigstens im Takt, wie im Vernunftinstinkt. Ohne Kriegserklärung geht bei keiner christlichen Nation der Krieg los und diese enthält immer die Deduktion des Rechts, das sie habe und das die andere Nation verletze und zu dessen Vertheidigung der Krieg begonnen werde. Jedes Volk weist hierdurch das Unrecht des Angreifens ab. Wäre also ein Culturkrieg Pflicht, — wie possierlich, wenn ein Volk diese Erklärung gäbe!

§. 23.

Das Einzelne der Pflicht.

Durch's Gesetz allein ist in dem Willen die Pflicht, non-nisi per legem voluntati inest libera necessitas. Die Menschen können sich wohl einbilden und bilden sich wohl ein, durch etwas Anderes eine Pflicht zu haben, als durch's Gesetz, aber diese Einbildung schwindet, sobald die Pflicht begriffen wird. Der Wille, der die Bestimmtheit hat, welche Pflicht heißt, ist hier nicht der abstrakte, sondern der concrete und als dieser der einzelne Wille, singula voluntas. Concret und hiermit der einzelne ist er aber nur als der Wille eines Subjektes,

wie das Wort nur ein Wort ist und sein kann als das eines Menschen, der es ausspricht oder auszusprechen vermag. Der Gedanke des einzelnen Willens hält sich immer noch im Abstrakten, im Concreten ist er erst mein, dein, eines Dritten Wille. Also zu sagen: der einzelne Wille, der Wille ist der einzelne und der Mensch, der einzelne Mensch will, ist einerlei. Was nun aber der Mensch will und die Art und Weise, wie er es will, stimmt entweder überein mit dem Gesetz, welches in dem einzelnen Willen die Pflicht ist, oder es stimmt nicht überein. Das Gesetz als Princip der Pflicht ist selbst ein Wille, und zwar der absolute und unbedingt allgemeine, aber nicht als einzelner, sondern Wille des Einen, Wille Gottes, τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ. Die Uebereinstimmung mithin des Menschen mit dem Willen, der das Gesetz ist, ist die des Einzelnen mit der absoluten Allgemeinheit und indem er der Einzelne mit der Allgemeinheit übereinstimmt, stimmt er mit sich überein; denn das Gesetz ist Wille. Oder: was der Mensch will und wie er es will, ist verschieden, ja entgegengesetzt dem, was der allgemeine Wille in die einzelnen gebracht hat. So hat der einzelne Wille sich auf sich zurückgezogen, als ob das Gesetz außer ihm wäre, aber hiermit ist auch der einzelne Wille zugleich der sich selbst widerstreitende und der als Einzelner beschließende, handelnde Mensch ist im Widerstreit mit sich. Der einzelne Wille in seiner Einzelnheit ist ein innerer Widerspruch. Die Pflicht ist, wie oben gezeigt, auch ein Widerspruch. Dieser innere Widerspruch wird also in den Widerspruch selbst gebracht. Um nun das Einzelne der Pflicht zu begreifen, ist auf den Einzelnen zu reflektiren, wie er dieser ungeheure Widerspruch ist. Diesen Widerspruch hat niemand erhabener und ästhetisch schöner dargestellt als Shakespeare in seinem Richard III. In keiner Religionslehre, in keinem alten oder neuen philosophischen Systeme ist dieser Widerspruch ethisch so kurz und so treffend ausgesprochen als in der christlichen Religion von dem Apostel

Paulus Röm. 7, 13—24, besonders in den Worten: *οὐ γὰρ ὃ θέλω, ποιῶ ἀγαθόν· ἀλλ' ὃ οὐ θέλω κακὸν, τοῦτο πράσσω.* Wir brauchen blos diesen Spruch des Apostels zu analysiren, um den einzelnen Willen, als den in sich widerstreitenden zu begreifen. Aber einen solchen Widerspruch zu begreifen ist schwer; denn jeder, der es unternimmt, muß dazu in sich gehen, sich bis zur Verzweiflung selbst fassen, um ihn zu begreifen. Das ist zu hart für die Meisten, jeder liebt sich selbst zu sehr wie Richard! — Doch zur Sache! Dem Guten gegenüber ist in jenem Spruch bei Paulus *τὸ κακόν* genannt; das ist das Uebel. Warum übersetzt Luther hier: das Böse, da er doch im Gebet des Herrn *πονηρόν* mit Uebel wiedergegeben? Hierin ist er selbst mit sich im Widerstreit; so scheint es. Nicht jedes Uebel ist auch ein Böses; z. B. eine chronische Krankheit u. dergl. ist wohl ein Uebel, aber nichts Böses. Allein unter den Uebeln, wie sie der Mensch erfährt, ist dieses und jenes das Böse, z. B. die Lustseuche. Wo das Uebel ein mehr oder weniger selbstverschuldetes ist, sich mehr oder weniger vom Gesetz entfernt, da ist es das Böse. Wie manches Uebel nun zugleich ein Böses, so kann auch manches zugleich ein Gutes sein; der leibliche Schmerz z. B. ist ein Uebel, der Seelenschmerz auch, ein geistiges, und wo er eingreift, ein heftigeres Uebel, als der leibliche, wie z. B. der über den begangenen Schurkenstreich bei Shakespeare und dieser ist ein Gutes. Wenn einer noch nicht zu verstockt ist, um Reue zu empfinden, so ist Hülfe zu hoffen. Vergl. Hebr. 12, 11. Alle Züchtigung, wenn sie da ist, dünket sie uns u. s. w. Aber das Böse kann nicht umgekehrt Uebles und Gutes sein, das Böse ist alles Uebel. Der Begriff des Uebels ist daher der weitere, und der des Bösen der engere, der Begriff des *κακόν* schließt den des *πονηρόν* ein. Dies erinnert an eine Stelle in Ovid's Metamorphosen, welcher der eifersüchtigen, rachsüchtigen Medea die Worte in Mund legt: video meliora proboque, deteriora

sequor. Dies klingt ja ganz Paulinisch, ist aber doch ganz verschieden und Shakespeare kommt viel näher an den Sinn des Apostels. Meliora und deteriora sind Comparative, also ein Gradunterschied. Das Bessere ist das weniger Schlechte und das Schlechtere das weniger Gute. Bei Paulus und Shakespeare aber ist es ein Artunterschied. Ovid's Worte halten sich in der gemeinen Denkart, in der Trivialität der Vorstellung und damit mag sich jeder Schuft entschuldigen, ohne sich zu erkennen. Hier ist keine Opposition, es ist ein Schelling'scher Unterschied, nicht das Ja und Nein, sondern das plus minusve. — „Ich will das Gute"; ja, das Wollen ist eine Position; aber „ich thue das Gute nicht"; nein, ist eine Negation. Also in jenem Spruche ist enthalten: das Positive ist das Negative und das Negative ist das Positive. Der Paulinische Spruch enthält zwei Sätze, die den Widerspruch andeuten. Jeder von beiden ist für sich zu nehmen. Somit folgt:

Erster Satz: „ich will das Gute, aber ich thue es nicht." Hier kann gesagt werden: es ist ja nicht das eine und selbe sich entgegengesetzt, sondern das Thun und Wollen; allein das Nichtthun des Guten ist ohne das Nichtwollen desselben unmöglich; das Thun des Guten, welches kein Wollen wäre, wäre auch kein Thun, sondern höchstens eine Begebenheit; denn im Thun steckt das Wollen. Ich thue das Gute nicht, das ich doch will! Warum nicht? Entweder α) weil ich nicht kann, oder β) weil ich nicht will.

ad α. Ich kann nicht! Warum nicht? Weil eine andere Macht außer mir größer ist, als die meines Willens und Thuns; diese läßt nicht zu, daß ich das, was ich will, auch thue; sie ist ein mein Thun Verhinderndes. Wenn nun das ist, so habe ich nicht zu verantworten, daß das Gute von mir ungethan bleibt, sondern die mein Thun verhindernde Macht ist dafür verantwortlich. Die Klage des Apostels wäre folglich die eines

Thoren, der sich etwas zurechnet, was gar nicht seine Schuld ist, sondern einer fremden Macht eigen ist und auf deren Schuld kömmt. Ich will das Gute, eine äußere Macht hindert mich aber es zu vollbringen. Da reicht das Wollen hin.

ad β. „Ich thue es nicht, weil ich nicht will.“ Es ist also dann nicht eine äußere Macht im Weg, vielmehr es ist mir selbst und in mir selbst Gelegenheit gegeben und Kraft, das Gute zu thun. Warum will ich nicht? Warum ergreife ich die Gelegenheit nicht, warum benutze ich nicht die Kraft? Ich will nicht, will die Gelegenheit nicht nehmen, will die Kraft nicht benutzen; also ich will das Gute und will das Gute nicht; mein das Gute Wollen ist ein das Gute Nichtwollen.

Zweiter Satz: „das Böse, das ich nicht will, das thue ich.“ Warum? Weil ich das Böse zu thun entweder α) nicht unterlassen kann, oder β) nicht unterlassen will.

ad α. Was macht mir die Unterlassung des Bösen unmöglich? Eine fremde Macht, die von Außen her auf mich einwirken und Gewalt über mich ausüben würde, könnte mich wohl verhindern, das Gute, das ich will, zu thun; aber das Böse, welches ich nicht will, zu thun, könnte mich keine solche Macht zwingen; denn da kömmt es nur auf den Willen an, das Böse zu unterlassen, und das kann keine Macht verhindern. Verhindern kann man einen, die Wahrheit zu sagen, — man braucht ihn nur in die Bastille zu schleppen. Aber kann man ihn auch zwingen, daß er lüge? Nimmermehr! Damit ist's also nichts. Aus einer fremden Macht kann das nicht kommen, sondern aus der eigenen, als dem Innern, als aus einem Zustande des Menschen, in dem er sich befindet. Das führt nothwendig auf

ad β. „Ich thue das Böse, das ich nicht will.“ Warum? Weil ich es will! Was ist nun die eigene innere Macht? Man sagt gewöhnlich, diese innere Macht sei die Sinnlichkeit des Menschen; das das Böse Nichtwollen sei das Vernünftige,

das Uebersinnliche, das das Böse Wollen das Unvernünftige, das Sinnliche. Wie komme ich aber zu diesem Widerstreit? Durch Reizungen, Lockungen der Sinne, durch die Sinnlichkeit. Dafür scheint auch der Apostel zu sprechen Vers 23. u. 24. *βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου, ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου, καὶ αἰχμαλωτίζοντά με τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου — τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;* Das Gesetz in den Gliedern ist das nicht das Sinnliche der menschlichen Natur? Also wie vorher der Widerspruch der war zwischen dem Wollen des Guten und dem Nichtthun einerseits und zwischen dem Nichtwollen des Bösen und dem Thun desselben andererseits, so ist jetzt der Widerspruch zwischen dem Gesetz in den Gliedern und dem Gesetz in dem Gemüth.

Woher hat denn aber die Sinnlichkeit jene große Macht über Vernunft und Freiheit? Wie kommt sie zu der Macht über den Willen des Menschen, ihn zu bestimmen zum Bösen? Wenn der Mensch Vernunft und Freiheit der Sinnlichkeit nicht in die Macht gegeben hätte, so könnte sie dies nicht; wenn nicht der Mensch, der die Thierheit an sich hat, dem Thiere die Macht eingeräumt, sondern es gebändigt hätte, so könnte es ihm nichts anhaben. Daß der Wille die Sinnlichkeit über sich schalten und walten läßt, ist sein Werk, dies räumt er ihr ein. In dem Obigen ist also nur eine beliebte alberne Antwort gegeben. Der Widerstreit im Willen ist kein von Außen in denselben gebrachter, sondern ein Widerstreit im Willen durch den Willen selbst; der menschliche Wille widerstreitet sich selbst und in concreto als der Wille jedes einzelnen Menschen in jedem Einzelnen. Dieses Harte und Herbe des betrachteten Widerspruchs wird auf das Härteste und Herbste so ausgedrückt: der gute Wille ist der böse und der böse Wille der gute! So also ist der Wille *τὸ θέλημα ἀντιστρατευόμενον ἑαυτῷ*, voluntas adversaria. — Nun ist die Aufgabe, zu erkennen,

wie dieser Widerstreit sich hebe? Es kann versucht werden, diese Frage

1) mittelst einer Hypothese zu beantworten, nemlich so: das Wollen des Guten und das Nichtthun desselben, ingleichen das Nichtwollen des Bösen und das Thun desselben sind die einander direkt entgegengesetzten Elemente des Widerstreits. Würde also das eine Element aufgegeben und nur das andere behalten, so wäre der Widerspruch weg; es hieße dann nicht mehr: der Wille ist der gute und der böse, sondern es hieße: der Wille ist einzig und allein der böse. Dieser bewegte sich in sich selbst fort. Allein die Hypothese hilft nicht aus; denn das Böse ist nur unter der Voraussetzung des Guten das, was es ist; ohne Voraussetzung der Wahrheit ist die Lüge unmöglich, ohne Gott ist der Teufel nicht, ohne das Gute ist und kann das Böse nicht sein. Der Mensch kann keinen allein bösen Willen haben in dieser Opposition; denn der Wille, ist er nicht der gute, so kann er der böse nicht sein. Da dürfte nun also die Hypothese nur dahin weiter gehen, auch das Böse aufzuheben, dann haben wir scheinbar nur noch den Willen. Der Wille als Wille weder gut, noch böse, — da bleibt nichts! Auch das hilft nicht weiter. Ist er der Wille, so ist er eine Thätigkeit, eine Bewegung und diese ist nothwendig entweder eine ponirende oder negirende, eine positive oder negative. Nun denn, wenn auch dieses nicht hilft, so geben wir den Willen auf! Das Wollen ist weg, das hilft, scheint's, aus der Geschichte. — Aber dieses den Willen Wegbringen wäre ein Willensakt. Der Wille bringt sich weg zuvörderst, indem er sich zum Begehren herabsetzt; aber im Begehren ist immer noch ein Wollen, das Begehren enthält das Wollen. Er kann sich aber auch auf den reinen, einfachen Naturtrieb zurückziehen, auf den Instinkt! Was von dem Subjekt in der Macht seines Triebes gethan wird, ist weder gut und böse; in allen Bewegungen seines Triebes verhält es sich auf vollkommen harmo-

nische Weise. Hier verhielte es sich also mit der Hypothese ungefähr so, wie dort, wo der Mensch über Irrthümer, Zweifel und die Unsicherheit im Begreifen klagt, und die Vernunft wegwünscht, weil das Thier von keinem Zweifel und Irrthum gequält wird. Dieser Gedanke von dem auf sich selbst schlechthin resignirenden Willen, die Spitze der Hypothese, lag ohne Zweifel einer Abhandlung Rousseau's zum Grunde. Er kannte sein Zeitalter durch und durch und kam scharfsinnig und beobachtend, wie er war, mittelst seiner Kenntnisse von den in jener Zeit herrschenden Lastern zu der Meinung, die Civilisation sei ein widernatürlicher Zustand, in welchem die Menschen ihres Daseins und ihrer Fähigkeiten nicht froh würden, sie müßten daher in den reinen Naturzustand zurückkehren; dann sei der Zwiespalt weg, in dem der Mensch sagte: das Gute will ich, thue es aber nicht. Dieser Naturzustand verhält sich aber gerade so, wie der Naturtrieb. Die Forderung ist: der Wille soll nicht sein, sie ist ein für den Willen Unmögliches; denn indem er dieser Forderung Genüge thut, will er, das Aufheben des Wollens ist ein Wollen, nur als Wille kann er aufhören, Wille zu sein, und in dem Aufhörenwollen bleibt er Wille. Also so beantwortet sich die Frage nicht. Wie aber wird der Widerspruch gehoben? Vielleicht

2) so, daß von seinen beiden entgegengesetzten Elementen das zweite, das negative Element aufgegeben wird. Dann ist der Widerstreit weg. Der Mensch, der das Gute will, hört auf, dasselbe nicht zu thun und er, der das Böse nicht will, hört auf, dasselbe zu thun. Die gute That ist der Wille selbst als der zur That gewordene und in der guten That ist er als Wille noch enthalten, aber in ihr aufgehoben. Somit hört der Wille auf, sich zu widerstreiten, wenn er aufgehört hat, das Nichtwollen des Guten und das Wollen des Bösen zu sein; dann ist der Widerspruch weg und dann hieße der Paulinische Spruch: das Gute, das ich will, thue ich, das Böse, das ich

nicht will, thue ich nicht. Das will ich, so sind wir heraus. Es setzt nemlich zwar das Böse mit Nothwendigkeit das Gute voraus, ohne das Gute ist das Böse unmöglich; aber es setzt nicht mit gleicher Nothwendigkeit die Möglichkeit des Guten ein Böses voraus, und eben so wenig die Wirklichkeit des Guten. Ohne Gutes kein Böses! Aber ohne Böses kein Gutes? Nicht also! Fehlt das Gute, so ist das Böse unmöglich, — aber fehlt das Böse, so kann es doch ein Gutes geben. Ist das Gute mit dem Bösen behaftet — und in dem sich widerstreitenden Willen ist es wirklich damit behaftet — so muß es nicht damit behaftet bleiben. Für das Gute ist das Böse nur negative Bedingung. Diese Bedingung aber hebt sich auf und dann ist das Gute das Wirkliche ohne das Böse. Gott ohne Teufel, — der Teufel nicht ohne Gott, Wahrheit ohne Irrthum, — aber Irrthum nicht ohne Wahrheit! —

Blieb denn der Apostel bei dem Widerspruch stehen? Da hätte er kein heiliger Apostel sein können. Der Apostel hat sich aus diesem Widerstreite herausgebracht und zu dem Satze: „das Gute, das ich will, das thue ich, aber das Böse, das ich nicht will, das thue ich nicht.“ Diese Antwort ist aber noch sehr unzureichend.

Wodurch hebt sich der Wille aus dem Widerspruch, wodurch gelangt er dahin, daß er der des Guten sey? Entweder

α) durch eine Macht außer ihm, die so zu sagen in ihn eindringt und ihn in die Bewegung bringt, das Gute, das er will, auch zu thun, also wahrhaft zu wollen, und das Böse, das er nicht will, zu unterlassen, also nicht zu wollen; oder

β) durch eine Macht in ihm, durch eine solche, die er selbst ist.

ad α. Die Macht außer ihm würde ohne Weiteres als Willensmacht anzuerkennen sein und zugleich als Allmacht, überdem als eine solche, die diesen Widerstreit zwischen Gut und Böse nicht in sich hätte. Sie wäre die göttliche Macht, Gott



selbst und die Verwandlung des Willens in einen rein guten wäre die Verwandlung durch die göttliche Gnade. Aber mit dieser Verwandlung und Meinung, daß durch die unbedingte Gnade Gottes der Wille der gute wäre, ist der Lehre vom Widerstreit des Guten und Bösen nicht geholfen und somit die Frage nicht gelöst; denn wo bliebe dann der einzelne Wille, wo seine Freiheit? Dann ist blos der unendliche und allgemeine Wille, der auf dem einzelnen höchstens mechanisch spielte, wie auf einem musikalischen Instrument und die einzelnen Willen sind nur Maschinen, — der Mensch ist seiner Willensfreiheit beraubt. Das mag der Pietismus zu erbeten, erfühlen, erschreien meinen, aber hier hilft es uns nichts. Also

ad β. der Wille zieht sich selbst heraus durch die Willensmacht selbst. Das Wollen nemlich ist ja an sich ein das Gute Wollen und das Böse Nichtwollen. Dem Willen ist die Möglichkeit, daß das Gute in der That gewollt und das Böse in der That nicht gewollt, also jenes gethan und dieses unterlassen werde, an sich immanent; er kann beides beschließen nach der ihm immanenten Macht. Aber das in der That Nichtsein des Guten und das in der That Sein des Bösen ist, jenes das Nichtsein und dieses das Sein, in einem und demselben Willen. Solches Nichtsein, welches das Sein und das Sein, welches das Nichtsein ist, kennen wir bereits als das Sollen. Ich will das Gute, thue es nur nicht, d. i. ich s o l l das Gute thun; ich will das Böse nicht, aber ich thue es, — das ist das Nichtsollen des Bösen. Das Nichtwollen ist an sich das Nichtsein desselben, das Thun ist an sich das Sein desselben. Jetzt also wäre der Paulinische Spruch folgender: D a s G u t e, d a s i c h w i l l, a b e r n i c h t t h u e, s o l l i c h t h u n u n d d a s B ö s e, d a s i c h n i c h t w i l l, a b e r t h u e, s o l l i c h n i c h t t h u n. Dieses in den Willen selbst gesetzte Sollen als Gebot, und Nichtsollen als Verbot, ist die Pflicht; allein durch's Gesetz ist in dem einzelnen Willen die Pflicht. Die Pflicht aber ist ja selbst

1) ein sich Widerstreitendes, ein innerer Widerspruch, — der einzelne Wille nun ist ja der sich selbst widerwärtige, ein ebenso innerer Widerspruch; also die Pflicht ist der in den einen Widerspruch gesetzte Widerspruch. „Das klingt ja wie purer Unsinn!“ Es verhält sich aber damit z. B. wie mit der Krankheit. Das erkrankende Leben ist das Leben im Conflikt mit sich selbst, es entsteht eine Unruhe, ein Widerspruch. Was ist dann die Arznei? Häufig ein Gift, schwächeres oder stärkeres. Das Gift aber widerstreitet dem Leben, ein Tropfen Blausäure tödtet ja augenblicklich, — es ist ein Widerspruch. Also das Gift in die Krankheit gebracht ist ein Widerspruch in den Widerspruch gebracht, so wird es Gegengift und der Mensch gesundet davon. Der eine Widerspruch soll den andern und sich mit vernichten, die Widersprüche sich aufheben. Ein solches Gegengift, in den mit sich widerstreitenden Willen gesetzt, ist die Pflicht, sie hat die Bestimmung, die Krankheit des Willens zu vertilgen, sie ist eine herbe und bittere Arznei, die niemand gern nimmt, von der aber jeder gern dem andern eine Dosis verschreibt. So der schlechte Pfarrer: „thut nach meinen Worten, aber nicht nach meinen Werken!“ Mit dem positiven und negativen Sollen und mit der Pflicht hebt, indem es oder sie dem sich selbst widerstreitenden Willen immanent ist, dieser Wille an, aus dem Widerstreit herauszukommen, der Wille hebt an der zu sein, der in der That das Gute will. Aber das Sollen und die Pflicht ist nur der Anfang, aus dem Widerspruch herauszukommen, das ist noch nicht das Ende, mit dem Sollen und den Pflichten ist noch gar nichts gethan, der Mensch muß sie übernehmen; mit der Arznei wird der Kranke nicht gesund, — genommen muß sie werden.

2) Das Zweite ist, daß der Mensch, dessen Wille aus jenem Widerstreit kommen will, das Sollen und die Pflicht erkenne und anerkenne; die Pflicht muß gewußt, erkannt sein, sonst kann sie nicht vollzogen werden. Aus dem Widerspruch

mit sich selbst bringt der Mensch sich noch keineswegs dadurch heraus, daß er der Verpflichtete ist, sondern dadurch, daß er seine Pflicht thut, indem er weiß, was seine Pflicht ist. Gefühle, Gemüthsbewegungen, Rührungen des Herzens, Andacht und Andächtelei thun's nicht, die helfen nicht aus dem Widerspruch heraus, sondern allein die Pflicht, indem sie vollzogen wird. Er kann dabei zugleich in der Rührung des Herzens sein, wenn er die Pflicht vollzieht und dadurch im Vollziehen bestärkt werden, aber die Rührung allein hilft nichts.

Das nothwendige Erforderniß dafür, daß der Wille des Menschen, der an sich der gute Wille ist, auch für sich der gute Wille sei, ist die bestimmteste Erkenntniß der Pflicht und daher jener innige Zusammenhang zwischen Cultur des Willens und Cultur des Verstandes. Betbruderei bringt eher davon zurück, als dazu. Aber wie kommt der Mensch als Einzelner zur Erkenntniß der Pflicht, die ohne Erkenntniß nicht vollzogen und ohne deren Vollziehung der Widerspruch nicht gehoben werden kann. So zuerst, daß er im Verhältniß zum allgemeinen Willen, wie er der concrete ist, steht. Dieser allgemeine Wille ist zunächst der Familienwille von ihrem Oberhaupte aus, in welchem er concentrirt ist; der einzelne Mensch in der Familie kömmt allein dadurch, daß er seine Pflicht lernt vom Vater und daß er das Sollen lernt, zu ihrer Erkenntniß. Diese ist also schon hierin eine äußere und angelernte. Weiter ist es der Volkswille, concentrirt in der Regierung; sie enthalten für jeden im Volke die Bestimmung seiner Pflicht und zeichnen ihm die Bürgerpflichten vor. Aber wenn nun auch der Einzelne auf diese Weise zum Wissen des Sollens gekommen ist, thut er nun auch, was er soll? — Er weiß es ja doch! Keineswegs, so kommt er aus dem Widerspruch noch nicht heraus. Jene Erkenntniß ist an ihn gebracht. Ist er nun auch von dem Gelernten überzeugt, ist er dessen, was er soll, auch schlechterdings gewiß? Wie soll er dazu kommen?

Blos durch's Tradiren, durch Auswendiglernen des Katechismus? Wenn es dahin kömmt, daß der Mensch, welcher seine Pflicht gelernt hat, also dem die Erkenntnisse von Andern mitgetheilt worden, diese Erkenntniß der Pflichten in sich selbst erzeugt und bewirkt, dann kann die Gewißheit nicht fehlen, daß er das Böse immer lassen, das Gute immer vollziehen werde. Indem wir also durch unsere Anstrengung die Erkenntniß der Pflichten erringen, heben wir uns aus dem Widerspruch und das ist die Bestimmung des geistlichen Standes, dabei den Menschen zu unterstützen, wenn der Schulmeister die Pflichten auswendig gelehrt hat, daß jeder die rechte Erkenntniß der Pflicht habe; das ist die wahre Ueberzeugungstreue. Der Weg vom Bösen zum Guten ist einzig der durch die begriffene Pflicht. Auch der Weg zur Wissenschaft davon ist allein dieser.

Anmerkung. Die Pflicht wird vollzogen und so das Gute gethan, das Böse unterlassen, indem der Mensch, dem sie obliegt, sich durch die erworbene Erkenntniß derselben zu ihrer Vollziehung selbst bestimmt. Vor ihrer Vollziehung war er in Zwietracht mit sich selbst, sich selbst entgegen, sein Feind; mit ihrer Vollziehung aber hebt er an, aus dieser Feindschaft herauszukommen, sich mit sich selber zu versöhnen, und in der Vollziehung fort und fort ist er zur Eintracht mit sich selbst gelangt. Die Klage verstummt, das ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος ist vertilgt, — in der Erfüllung der Pflicht allein ist Friede, im Frieden allein Seligkeit! So ist's auf dem ethischen Standpunkte. Auf dem dogmatischen Standpunkte ist es ebenso. Durch Gott wird in Christo Friede gemacht mit den Menschen, der aber ohne Erfüllung der Pflicht nicht möglich ist. Das Dogmatische und Ethische ist auch hier augenscheinlich verbunden. Zu der Erfüllung der Pflicht bestimmt sich der Mensch selbst durch die von ihm errungene Erkenntniß; also diese Erkenntniß ist der Bestimmungsgrund beim Pflichterfüllen. Die Pflicht im Willen geht auf das Objekt für den Willen;

die Erkenntniß der Pflicht als der bestimmende Grund geht ebenso auf den Grund des Willens und ist so objektiver Grund, Beweggrund, Motiv. Aber die Erkenntniß der Pflicht, wie sie vom Subjekt errungen wird, bezieht sich zugleich auf das Subjekt, und so ist dieser Grund zugleich ein subjektiver Bestimmungsgrund, der Erregungsgrund, bei Kant die moralische Triebfeder.

§. 24.

Die Lehre vom Bestimmungsgrund für den Willen.

Sie ist die Vollendung der Lehre von der Pflicht, eine Lehre, die die größte Wichtigkeit hat.

Für das Subjekt des Willens ist das für es bestimmbare Objekt in seiner Erkenntniß von demselben vorhanden

1) als Sinnliches im Sinnlichen,

2) entweder als Sinnliches im Nichtsinnlichen, oder als Nichtsinnliches im Sinnlichen. Vergl. oben §. 16.

Das sich Verhalten des Subjekts im Bestimmen des Objekts ist daher auch entweder ein blos sinnliches, oder ein sittliches und geistiges. Für die Erkenntniß des sittlichen Bestimmungsgrundes wird auf das eine, wie auf das andere Verhältniß des Subjekts des Willens zu reflektiren sein, wobei angehend das eine die Anthropologie zu Hülfe genommen werden muß.

ad 1. Das Sinnliche als solches bestimmend ist das Subjekt selbst in seiner Erkenntniß, selbst ein bestimmtes und hängt daher das Bestimmen des sinnlichen Objekts von dieser Bestimmtheit des Subjekts ab. Seine Erkenntniß nemlich des sinnlichen Objekts als solchen ist irgend eine Erfahrung, die von ihm gemacht wird oder worden ist. Das Subjekt ist also ein als erfahrendes bestimmtes Subjekt. In der Erfahrung nemlich verhält das Subjekt sich als empfindend oder sinnlich schauend, ferner als erinnernd und als vorstellend; sinnlich

schauend z. B. die Frucht am Baume, etwa in ihrer Reife. Das sie Sehen, diese Empfindung ist noch nicht die Erkenntniß der Frucht, doch der Grund der Erkenntniß. Eva ißt den Apfel und macht die Erfahrung. So steht das Objekt dem Subjekt gegenüber, es ist ihm präsent. Aber es kann das Objekt auch dem Subjekt nicht gegenüber sein, es kann ein abwesendes, gewesenes, längst vergangenes sein und doch kömmt das Subjekt zur Erkenntniß davon, z. B. durch ein Denkmal, durch ein Wort, mittelst des Nachschauens, der Erinnerung. Dort war es ein natürliches Objekt, hier ist es ein geschichtliches. So wird dem Einen z. B. das alte Rom zum Objekt einer Erkenntniß, indem er es nicht anschaut wie die Kuh das Thor, sondern indem er die Geschichte liest, und sich nachschauend, erinnernd, reproducirend verhält. Hierin liegt das Objektive. Aber das Subjekt macht ja diese Erfahrung und verhält sich in ihr empfindend; sein in ihr sich Verhalten ist ein Verhalten wie vom Objekt zum Subjekt und hier ist das Subjekt nicht empfindend, schauend, sondern fühlend. Jener Bestimmungsgrund, wie derselbe ein rein subjektiver ist, ist der durch's Gefühl das Subjekt anregende, treibende Grund, wie eine dem Subjekt immanente Feder, die das Subjekt von selber treibt, Triebfeder, elator animi. So wäre nun aber der Bestimmungsgrund Motiv, indem er als Erfahrung des sinnlichen Objekts, wie es blos ein sinnliches ist, ein sinnlicher Bestimmungsgrund, ein sinnliches Motiv, — und eben derselbe als der subjektive, wie er das mit der Erfahrung verknüpfte Gefühl ist, wäre gleichfalls ein sinnlicher Anregungsgrund, eine sinnliche Triebfeder. Sich auf das sinnliche Objekt als solches einlassend in allen Beziehungen hätte mithin der Mensch für sein Wollen, Thun oder Wirken einzig und allein sinnliche Bestimmungsgründe, durch Erfahrungen und Gefühle würde er bestimmt und bestimmte er sich selbst. Von diesen sinnlichen Bewegungs- und Erregungsgründen für unser Wollen und

Wirken ist aber unser sittlicher Grund und unsere sittliche Triebfeder nicht dem Grade nach, sondern qualitativ verschieden. Diese Verschiedenheit ist die des Positiven gegen das Negative. Aus dem Sinnlichen gibt es kein allmähliges Fortschreiten etwa durch ein Verfeinern des Sinnlichen in's Sittliche, sondern der Gang vom Sinnlichen in's Sittliche ist ein Sprung, ein Abbrechen, kein Continuiren. So kann aus dem Schurken nicht allmählig ein ehrlicher Mann werden, er muß mit einem Male sich von der Schurkerei losreißen. — Das Wollen nur vorerst unter der Herrschaft des sinnlichen Bestimmungsgrundes ist noch nicht zum Bewußtsein gekommen, noch nicht das Wollen als solches, sondern als Begehren und Verabscheuen und so sind dann auch die Willensakte noch keine Vorsätze, Entschlüsse und Beschlüsse, sondern Begehrungen und Verabscheuungen. Was begehrt oder verabscheut wird, ist unmittelbar das sinnliche Objekt als solches; die Erkenntniß desselben, der Bestimmungsgrund, daß es begehrt oder verabscheut wird, enthält zugleich das Gefühl und dies ist bei dem, welches unmittelbar begehrt, die in ihm sich regende Lust oder Unlust, und das Objekt, welches, indem das Subjekt durch die Erkenntniß bestimmt wird, zugleich eine Beziehung hat auf die Lust, ist das Angenehme, es wird angenommen, es ist der Subjektivität angemessen; ebendasselbe, wie sein Objekt mit der Unlust verknüpft wird, ist das Unangenehme und so ist der Begehrungs- und Verabscheuungsgrund die Erkenntniß des Objekts mit dem Gefühl der Lust und Unlust als Bestimmungs- und Anregungsgrund für die Begierde und Verabscheuung. Die Wirkung, die das Begehren hat, ist die Befriedigung der Begierde positiv und die Verabscheuung negativ, welche von dem Subjekt angenommen oder ausgestoßen wird. Der Zweck, den die Befriedigung positiv und negativ hat, ist die Selbsterhaltung des Subjekts als des animalischen und psychischen lebenden, ohne daß jedoch es selbst sich dieses Zweckes bewußt ist oder bewußt

sein muß, wie z. B. das Kind, welches ißt. Warum ißt es? Weil es ihm schmeckt, nicht weil es weiß, daß es leben soll. Aber der Gegenstand, der begehrt oder verabscheut wird, kann der Art sein, daß die Erkenntniß desselben mit dem Gefühl der Lust nicht bei Befriedigung des Gegenstandes unmittelbar, sondern mit Beziehung auf einen andern verknüpft wird. Dann ist es mittelbar angenehm, dann ist das Objekt für den Willen als begehrenden das Nützliche oder Schädliche und dann verhält sich der Begehrende, der Mensch zugleich als der Verständige. Das Stück Brod wird von dem Hungrigen genossen. Aber das Stück Feld wird eingesät, der Mensch begehrt die Frucht, um aus den Körnern Brod zu backen. Der Wilde lebt in den Tag hinein von der Jagd. Der Bauer ist schon in der Sphäre des Verstandes angekommen. Das Klug- und Unklugsein tritt hier hervor. Die Klugheit hier ist blos ein mittelbares Begehren; ob noch so groß, sie bleibt sinnlich. Sittlich ist sie nicht zu loben und im Gegentheil die Unklugheit nicht zu tadeln, obgleich der sinnlich gewöhnliche Mensch den klugen auch schon den sittlichen nennt. Das Verhältniß des sinnlichen Bestimmungsgrundes zum Wollen, welches als Begehren sich mittelbar oder unmittelbar sinnlich bestimmt zum Wollen und Begehren und zu dessen Befriedigung, ist

a) ein Verhältniß der Präcedenz und Succession einerseits, andererseits der Causalität und des Effekts. Dem Grunde für's Wollen als Begehren geht vorher die Erkenntniß des Objekts, welches zu begehren oder zu verabscheuen steht. Diese Erkenntniß — und das ihr immanente Gefühl — ist der Zeit nach das erste; das zweite ist, daß der Wille die Erkenntniß zum Grunde für sich macht, und das dritte, daß der Mensch aus diesem Grunde wirklich begehrt oder verabscheut und seine Begierde befriedigt. Ist das eine, so folgt nothwendig das andere. Das ist demnach, ob zwar ein psychisches, ein blos natürliches Verhältniß; der sich so bestimmende Mensch

ist der natürliche, ἄνθρωπος σαρκικός, noch unfrei, determinirt. Er muß beim Nachdenken darüber auf die Hypothese des Determinismus gerathen und die Willensfreiheit läugnen. Sodann

b) das Objekt als lediglich sinnliches im Sinnlichen ist ein sehr verschiedenes und mannigfaltiges. Der Reichthum dieser Objekte für die Erkenntniß mittelst der Empfindung ist überaus groß in der Natur, von dem Fisch im Meer bis zu den indianischen Vogelnestern als Gegenständen des Genusses. Noch größer ist der Reichthum der Erkenntnisse in Bezug auf historische Objekte, wie sie es durch die Erinnerung, durch die Reflexion auf das, was gewesen, werden. Der sinnlichen Bestimmungsgründe sind demnach mannigfaltige und vielfache, je nachdem die Erkenntnisse und deren Objekte bald diese, bald andere sind. Mit solchen sinnlichen Bestimmungsgründen glaubt man die Welt zu cultiviren!

ad 2. Wenn wir bei dem ad 1. Gesagten in uns gegangen sind und unsere innere Richtigkeit eingesehen haben, so ist also das hier Vorzutragende leichter zu fassen. Das Wollen als das den entweder im Sinnlichen nichtsinnlichen, oder im Nichtsinnlichen sinnlichen Gegenstand bestimmbare ist ein bereits selbst bestimmtes; die Bestimmtheit, die es hat, ist die Pflicht. Das Subjekt des Willens erhält und hat an der von ihm selbst erworbenen Erkenntniß der Pflicht den Bestimmungsgrund für seinen Willen und so ist er der sittliche Bestimmungsgrund. In Ansehung des Objekts, welches der Wille aus dem Grunde der Pflicht bestimmt, ist dieser Grund das sittliche Motiv, in Ansehung des Subjekts, dessen Wille er ist, und in welchem sich zugleich ein Trieb regt, die Triebfeder, elator animi, das Treibende des Geistes. Hierbei vgl. §. 16. Dort hieß es: Gegenstand für den Willen des Menschen ist zunächst ein anderer Mensch, jeder als ein im Sinnlichen nichtsinnliches Objekt. Das sinnliche Objekt im Nichtsinnlichen wird

der Gegenstand der Begierde, das Nichtsinnliche im Sinnlichen, der Mensch, kann auch Gegenstand der Begierde werden. Der Kannibale macht den Menschen zum Gegenstand seiner Freßbegierde. Der Lebenskluge ebenso, er nähert sich dem andern, sucht ihn an sich zuziehen, damit er ihm nütze. Das kann Neigung, Geschlechtsbegierde u. s. w. werden; einer ist dem andern Objekt der Begierde und die Frage ist die, ob der Kannibale, oder der ränkevolle Bube schlechter ist. — So wie Du mich gegenüber hast, bin ich Dir Gegenstand der Pflicht! Der eine Mensch ist für den andern nicht Objekt der Begierde, sondern der Pflicht, weil jeder der Berechtigte ist. Einer ist für den andern Gegenstand der Erkenntniß und daraus fließt die Erkenntniß der Pflicht eines jeden Menschen gegen den andern als ein sittliches Motiv. Es kann einer Gegenstand der Zuneigung eines andern und ein zweiter der Gegenstand seiner Abneigung werden oder sein; der eine ist dem einen zugeneigt und liebt ihn, der andere dem einem abgeneigt und haßt ihn, beides ganz natürlicher Weise. Er liebt den einen, weil er ihm wohlgefällt, wie er ihn sieht, erkennt er ihn als angenehm; oder mit der Erkenntniß ist das Urtheil der Nützlichkeit verbunden. Der Beweggrund der Liebe ist das sinnliche Gefühl im Angenehmen und Nützlichen. Dem andern ist er abgeneigt, weil er ihm mißfällt, vielleicht wegen seines Gesichts, Benehmens u. s. w. Die Unlust ist hier Motiv der Abneigung. Aber es mag einer den andern lieben oder hassen, er hat Pflichten gegen ihn; Wohlgefallen und Mißfallen kommen dabei gar nicht in Betracht. Der Bestimmungsgrund als Bewegungsgrund ist die Erkenntniß der Pflicht als sittliches Motiv. Von beiden wäre z. B. der, welcher ihm mißfällt, den er haßt, ein Angeklagter, und der, der ihm gefällt, den er liebt, wäre der Kläger, er aber wäre der Richter. Seine Pflicht erfüllt er nicht, wenn er beim Urtheil auch nur die geringste Rücksicht nimmt auf Neigung, Lust und Unlust, und nicht sine ira et

studio richtet. So unter Gelehrten der Recensent, wenn er für oder gegen einen eingenommen ist und danach recensirt, so muß die Recension ungerecht, unsittlich werden.

Weiter oben kam die Sache vor als ein sinnliches Objekt im Nichtsinnlichen, als das Eigenthum, als etwas, das die Bestimmtheit des Rechtes schon in sich hat; die Pflicht des Menschen, für dessen Willen das Eigenthum eines andern das Objekt wird oder ist, hat an ihrer Erkenntniß gleichfalls den Bestimmungsgrund als Beweggrund für den Menschen in Behandlung der Sache entweder negativ, ob er sich nur ihrer enthalte, oder positiv auf ihre Erhaltung bedacht sei. Die Erkenntniß von der Sache zugleich mit der Erkenntniß der Pflicht in Ansehung der Sache ist der sittliche Beweggrund, das sittliche Motiv, und ein anderes als dieses Motiv kann es für das sittliche Behandeln der Sache gar nicht geben. Einer nun begehrt z. B. heftig das Eigenthum eines andern; wodurch wird er abgehalten, seine Begierde zu befriedigen, oder, was er begehrt, an sich zu reißen? Durch Mancherlei; den ganz rohen, den Menschen, dessen Begehren noch kein Wollen ist, hält das Zuchthaus oder der Schandpfahl ab. Dies ist ein sinnliches Motiv; er wird vor dem Eigenthum bewahrt, wie der wohlgezogene Hund vor dem Fleische. Oder das Ehrgefühl als Motiv, hält ihn vom Diebstahl ab. Dies ist allerdings edler, aber noch nicht sittlich, dies Ehrgefühl ist so wenig ein sittliches Motiv, als die Ehrbegierde eine Tugend ist. Freilich sicher bleibt mein Eigenthum vor dir, wenn du Ehrgefühl hast, aber darum ist es noch kein sittliches Motiv. Es kömmt dabei auch noch auf die Summe an, z. B. eine Million! Würde sie nicht dein Ehrgefühl übersteigen? Der Schuft kann sich immer auf's Ehrgefühl berufen, so gut als der Ehrliche. „So wahr ich ein ehrlicher Mann bin" ist ja das dritte Wort im Schacher! In dem rechtlichen Willen besteht erst die Tugend, der sittliche Beweggrund hier ist die Erkenntniß der Pflicht, das gemeine

Leben als das in den Sachen ist eben so wohl das Leben unter den Personen. — Das dritte wäre: der Mensch selbst im Verhältniß zu sich selbst. Auch in diesem Verhältniß wird er Gegenstand für seinen Willen, und ist in diesem Willen eine Pflicht enthalten, die sich gleicherweise auf ihn als auf ihren Gegenstand bezieht. Die Erkenntniß der Pflicht und zugleich die Erkenntniß von ihm, dem sie obliegt, ist Bestimmungsgrund im Vollziehen jener Pflicht, es ist ein sittliches Motiv, durch das er sich bestimmt im Verhältniß zu sich selbst gegen ihn selbst. An sinnlichen Motiven fehlt es, was die Verhältnisse eines jeden zu sich selbst betrifft, auch nicht, sie sind in Menge vorhanden. Die Liebe zum Leben hält z. B. einen lang vom Selbstmord ab. „Niemand hat je sein eigen Fleisch gehasset.“ Die natürliche Selbstliebe kommt aus der Begierde, und selbst die Liebe steht noch in dieser Sphäre, aber nur als *φιλία ἑαυτοῦ*, sie muß erst noch *ἀγάπη* werden. Wo die Pflicht des Menschen gegen ihn selbst bestimmend ist für den Willen, ist das Leben aus dem Motiv weggerückt, da ist es nur Mittel, Werkzeug. Das Leben mag einem wohl eine Last werden, er wünscht, daß es ende; doch behält er die Pflicht gegen sich in Ansehung seines Lebens und je bestimmter er sie erkannt hat, desto mehr wird er es zu erhalten suchen. Die Sehnsucht nach dem Tode ist an sich eine ganz natürliche, der Apostel Paulus sagt Phil. 1, 23.: ich sehne mich abzuscheiden und bei Christo zu sein. Fichte hat diesen Spruch für unmoralisch erklärt, aber es ist nicht abzusehen, warum dies unmoralisch sei. Unmoralisch wäre es, wenn der sich sehnende aus dem Leben heraus wollte. Es werden wenige sein, die im Alter den Tod nicht wünschen, höchstens Dichter, denen die Phantasie immer noch Lust gewährt. Wo es reizlos geworden ist, wie beim Philosophen, der die Phantasie immer im Zügel halten muß, warum soll der Mensch da nicht mit der Sprache heraus? Wem kann Zuneigung und Abneigung aufgedrungen

werden? Wie in der Wissenschaft nicht das Zweifeln und wenn es auch bis auf die Spitze geht, wenn es selbst absolutes ist, nicht verdammlich ist, sondern das Läugnen, so ist es auch im Leben und in der Sittlichkeit. Nicht das Gleichgültigwerden und -sein des Lebens ist verdammlich, wenn auch die Gleichgültigkeit sich ausspricht im Sehnen, sondern das positive Gegentheil, das gegen das Leben Erbittertsein, das Verzweifeln.

Das im Nichtsinnlichen sinnliche Objekt als sinnliches ist Gegenstand der Empfindung, Anschauung, Vorstellung und Erinnerung; aber als Sinnliches im Nichtsinnlichen, als Geistiges ist es kein solcher Gegenstand, sondern der des Andenkens, Gegenstand der Andacht. Er kömmt in jeder Religion vor, wenn sie anders nur Religion ist. Hier schränken wir die Betrachtung desselben auf die christliche Religion, auf die christliche Kirche ein. In ihr einerseits als der Römisch-katholischen ist jener Gegenstand ein sehr mannigfaltiger, nach Form und Inhalt vielfacher, in unbestimmbar viele Gegenstände getheilt; die bedeutendsten sind die Reliquien, Crucifixe, Heiligenbilder, die sieben Sakramente, der Gesang, die symbolischen Handlungen der Priester bis auf ihre Kleider, Lichter, Schellen u. s. w. In der protestantischen Kirche hingegen ist eben jener im Nichtsinnlichen sinnliche Gegenstand ein vereinfachter, Taufe und Abendmahl, Kirchengesang, Geläute, Gebet, Predigt mit den Bildern, in welchen ein geistiger Gegenstand dargestellt und betrachtet wird. Je mehrere dieser Objekte in einer Religion oder Kirche sind, je stärker sie in die Sinne fallen, desto stärker ist der sinnliche Eindruck, wobei das sittliche Motiv fehlt, so daß die Gemeinde hinsichtlich des Sittlichen zu kurz kömmt, ihre Befriedigung im Sinnlichen findet, durch das Sinnliche erdrückt wird. Je weniger Prunk, desto näher liegt das sittliche Motiv. Die Kirche ist das Edle, wobei so wenig als möglich Pracht zu suchen ist. Das Wahrhafte in jeder positiven Religion und Kirche mit allen ihren Aeußerlichkeiten ist

die Richtung auf den freien Willen in der Pflicht, die ihm obliegt, in deren Beschluß und Vollziehung. Dies ist das Höchste, ohne es alles andere Heuchelei! — Jetzt noch einige Fragen!

I. Welches ist das Verhältniß, worin der Wille als sich entschließend und als beschließend zu dem sittlichen Motiv steht, kraft dessen er dieser entschließende und beschließende wird? Antwort: es ist

a) kein Verhältniß des Entschlusses und Beschlusses als eines Nachfolgenden und Späteren zu dem Grunde desselben als dem Vorherigen, es ist kein Zeitverhältniß; auch kein Verhältniß des Entschlusses als der Wirkung zum Motiv als der Ursache, kein Causalverhältniß, sondern ein Verhältniß des Entschlusses als des terminus medius zum Motiv, als dem terminus major. Nemlich nicht nachdem sie erkannt worden, sondern indem die Pflicht erkannt wird, wird sie gewollt und beschlossen. Die erkannte Pflicht ist gewollt, beide sind Eines, gedacht=gewollt! Wie der Entschluß ein Verhältniß zum Grunde desselben hat, so hat er auch eine Beziehung zur That und dies ist auch kein chronologisches oder causales Verhältniß, sondern mit dem Entschluß ist die That; indem der Entschluß gefaßt wird, wird er vollzogen. Also auch da ist das Verhältniß ein rationelles, der terminus medius ist der der Entschließung, der terminus minor die That. Hier heißt es gewollt=gethan. So ist das Thun des Menschen ein freies, die sittliche That ist aus einem Stück.

b) Der Willensakte aber, der Entschlüsse und Beschlüsse sind viele und mannigfaltige. Die Gründe, durch welche der Wille sich bestimmt, sind auch viele und mannigfaltige, jedoch mit dem Unterschied, daß der sittliche Beweggrund nur nach seiner Form ein mannigfaltiger, aber nach seinem Inhalt einer und derselbe ist. Der sinnlichen Beweggründe sind auch dem Inhalte nach viele und verschiedene. Der Beweggrund,

durch den einer zur Habgier bestimmt wird, ist ein anderer, als der, wodurch er zum Ehrgeiz bestimmt wird; hingegen der Entschluß, einem andern Recht widerfahren zu lassen, und der, einem eine Wohlthat zu erweisen, ist nur nach der Form, nicht nach dem Inhalt verschieden, der Inhalt ist bei beiden die Erkenntniß der Pflicht. Ist daher das Thun aller Menschen rationell, so ist es, so ist der Grund aller Handlungen die eine Vernunft. Das Verdienst, den sittlichen Beweggrund in seiner Identität philosophisch erkannt zu haben, gebührt Kant, nur hat er den Unterschied zwischen Einfachheit des Inhalts und Mannigfaltigkeit der Form übergangen. Warum soll ich? Weil es deine Pflicht ist, weil du sollst, heißt es bei ihm, und diese Repetition brachte Kant um den Credit. Zur Sittlichkeit bestimmt sich der Mensch in allen Verhältnissen ewig aus einem und demselben Grunde, was den Inhalt betrifft, obgleich die Form sehr verschieden ist. Daher auch der Katechismus ein Princip fordert für die Moral, wenn er Werth haben will.

II. Welches ist die Ursache des sittlichen Beweggrundes, welches ist der Grund dieses Grundes? woraus, wodurch und wie erhält der Mensch in seinem Wollen ein solches Motiv? Antwort: aus dem Verhältnisse, worin das Subjekt des Willens und der Pflicht

a) zur Welt des Rechts, zur moralischen Welt steht. In dieser Welt ist und findet sich das denkende Subjekt, die von keinem hervorgebracht wird, sondern vor jedem vorher ist. Bestimmter Weise ist diese Welt des Rechts der Staat, dein Staat, dein Volk, dein Vaterland. Aber diese Welt des Rechts hat ihre Gesetze, Pflichten, Institutionen, Anstalten, diese Welt des Rechts ist eine sehr bestimmte Welt der Rechtsordnung. Darin ist jeder geboren, darin findest du deine Pflichten vor, lernst sie; draußen hättest du gar keine, existirtest gar nicht! Aber diese Welt des Rechts ist eine vor jedem, der in ihr entsteht, geschichtlich entstandene, vorhandene, ge-

schichtlich hat sie sich Gesetze, Pflichten, Rechte gegeben und sich darin gestaltet, entwickelt und entfaltet. Diese Welt des Rechts hat eine Vorwelt. In der Beziehung kann es heißen: der sittliche Beweggrund für jeden Menschen in seinem Wollen und Thun ist, je größer die Vergangenheit eines Volkes, desto reicher nach der Form. So ist der Deutsche, dessen Rechtswelt eine tausendjährige ist, bei weitem reicher an sittlichen Motiven, als der Amerikaner, der kaum eine Geschichte hat. Das sittliche Motiv ist zugleich ein historisches. Aber wenn auch der Beweggrund für's Rechtthun ein historischer ist, so ist doch das Recht selber nicht in seinem Ursprung historisch, so wenig als die Religion. Der Ursprung der Religion ist in Gott, der Ursprung des Rechts auch', geht also über die Geschichte hinaus; Gott ist nicht historisch! In unseren Tagen legt man besonderen Werth auf's historische Christenthum, auf's historische Recht! Das ist eine offenbare Verwechslung des Rechts mit dem Rechtsmotiv. Herr von Meisenbug hat unter dem Titel: Servius, einen Hauptversuch gegen die historische Schule gemacht und geht darin mit großer Energie zu Werke; nur scheint er den Unterschied zwischen Recht und Rechtsmotiv noch nicht zu ahnen.

b) Zum Wissen seiner Pflicht gelangt der Mensch in seinem Verhältniß zur Welt des Rechts; aus ihm ergibt sich für ihn, den Menschen, der ihn im Rechtthunwollen und Vollbringen bestimmende Grund als Motiv. Eben aber des Wissens seiner Pflicht theilhaftig geworden, seine Pflicht wissend, ist der Mensch im Verhältniß zu sich selbst. In diesem Wissen ist oder wird, was ihn betrifft, ein Gefühl rege, das, wie jedes Gefühl, eine subjektive Bewegung oder ein bloßer Zustand des Subjekts ist. Für das Beschließen und Vollbringen dessen, was dem Menschen als Pflicht obliegt, ist dies Gefühl ein anregender, ja, so zu sagen, ein treibender Grund, die Triebfeder. Als Gefühl in seiner Subjektivität ist es, wie jedes Gefühl,

ein sinnliches; aber als in jenem Verhältniß des seine Pflicht wissenden Menschen entstehend ist es qualitativ von allen andern verschieden, und heißt es das moralische Gefühl, the moral sense. Aus seiner Entstehung und allem dem, wodurch diese bedingt ist, wird dasselbe in seinem qualitativen Unterschied von allen andern Gefühlen und in seiner Wesenheit begriffen; die Bedingung seines Entstehens ist eine dreifache. Kant hat es zuerst zu begreifen angefangen. Es ist nemlich die Entstehung dieses Gefühls bedingt:

1) durch die Kenntniß oder Erkenntniß des Gesetzes; diese ist die Bedingung, ohne welche in dem Menschen jenes Gefühl nicht entstehen kann, die conditio sine qua non. Es ist nemlich das in allen und jeden Pflichten als deren Princip enthaltene, die Pflichten begeistende Gesetz, dessen Kenntniß und Erkenntniß die Entstehung jenes Gefühls bedingt; es sind nicht partikulare Gesetze, wie sie ein codex legum enthält und wie deren Erkenntniß nur den Juristen möglich ist, sondern das allen Pflichten immanente Gesetz, durch welches jeder Pflichten hat. Z. B. die Pflicht eines citirten Zeugen ist Wahrhaftigkeit; diese Pflicht hat ihren Grund im Gesetz. Weiß er das Gesetz nicht, so muß er über seine Pflicht belehrt werden, und je klarer der Geistliche das Gesetz dem Zeugen macht, desto mehr treibt ihn das Gefühl zur Wahrheit.

2) Die zweite Bedingung der Entstehung des Gefühls ist die Selbstkenntniß und zwar die Kenntniß seiner selbst in Bezug auf Gesetz und Pflicht und von allen andern Beziehungen abgesehen, die er hat zu etwas anderm; z. B. mit der Kenntniß seiner Fähigkeiten, Geschicklichkeit, Talente ist in dem Menschen, wenn er sich kennt, ein Gefühl der Lust, der Freude an sich selbst verknüpft; diese Kenntniß ist aber nicht gemeint, sie ist noch eine sinnliche, und man kann jede solche eine theoretische nennen. Vielmehr ist gemeint die Selbstkenntniß, welche auf die Vorsätze, Entschlüsse, Absichten, die auf seinen Willen geht,

die praktische Selbstkenntniß. Die Bedingung der Entstehung dieses Gefühls ist praktische Selbstkenntniß; geht diese nicht voraus, so kann das Gesetz nicht entstehen.

3) Die dritte Bedingung ist die Selbstprüfung und Selbstbeurtheilung des Menschen. Aber nach welchem Maaßstab prüft er sich? Nach dem Maaßstab des Gesetzes in Ansehung seiner Gesinnungen und seiner Willensakte. Sein sich Prüfen ist ein sich selbst mit dem Gesetz Vergleichen. Das Ergebniß dieser Vergleichung ist ein Selbst-Urtheil des Menschen, das er über sich selbst fällt, und es bleibt nicht bei diesem Urtheil, sondern dieses hat ein Gefühl zur Folge, welches von jedem sinnlichen Gefühl qualitativ verschieden ist. Ist nemlich der Vergleichungsakt so ausgefallen, daß der Mensch urtheilen muß: meine Gesinnungen, mein Wollen und Thun ist dem Gesetz nicht angemessen, so regt sich in diesem Urtheil ein Schmerz, eine Unlust, ein demüthigendes Gefühl. Der Mensch ist aus seinem Frieden herausgerissen und zwar durch sich selbst; aber in diesem Urtheil wird er zugleich dessen sich bewußt, daß er das Gesetz wußte und erfüllen konnte, und in diesem Wissen ist ein erhebendes Gefühl, ein Gefühl der Lust. Beides zusammen ist das moralische Gefühl. Dies Bewußtsein mit dem Gefühl des Schmerzes verbunden, ist das moralische Gefühl, ein demüthigendes und zugleich den, den es demüthigt, erhebendes Gefühl, beides in einem. Zugleich entsteht in ihm das Gefühl der Achtung des Menschen bei der Verachtung. So gehört auch hierher der Paulinische Spruch: Das Gute, das ich will, thue ich nicht, aber das Böse, das ich nicht will, thue ich. „Das Böse thue ich," das ist das demüthigende, der Ausdruck der Verachtung; „das Gute will ich," das ist das Erhebende, die Achtung. Der Spruch ist der Ausdruck des moralischen Gefühls. Diese Achtung eines jeden vor ihm selbst hat Kant mit Recht die moralische Triebfeder genannt. Wer ihrer noch fähig ist, der kann sich noch bekehren; sie ist der

dem Leben inwohnende Genius, der es vor dem Untergange wahrt! Wenn z. B. einem Menschen durch sein kluges, gewandtes und umsichtiges Benehmen ein Unternehmen von großem Nutzen für ihn gelingt, so freut er sich im Gefühle des Nutzens seiner Klugheit; Freude und Klugheit können groß sein, sittlich sind sie noch nicht; wenn umgekehrt einem andern, was er beabsichtigte zu seinem Vortheil, mißlungen ist, so besinnt er sich und fragt etwa: wie kam das? und die Antwort ist: es mißlang, weil ich einfältig war! Da ist er in tiefem Verdruß über sich selbst, schlägt sich vor den Kopf, das ist der Ausdruck des sinnlichen Gefühls. Wenn aber dem Klugen etwas mißlang und er merkt, daß durch das Gelingen eine Pflicht verletzt worden wäre, so freut er sich des Mißlingens! — So subjektiv nun als eine Bewegung das moralische Gefühl, jene Achtung sei, trägt sich doch diese auf die objektive Welt über, und wird die Achtung vor der Welt des Rechts. In allem diesem ist das Gesetz das Princip; jenes Gefühl, aus der Selbstkenntniß entstanden, wird nun ein Gefühl der Achtung vor dem Gesetz. So ist dieses Gefühl das die Welt des Rechts und die Freiheit derer, die in dieser Welt sind, erhaltende Princip. Für ein Volk, wie für den einzelnen Menschen, ist seine Achtung vor dem Gesetz das tiefste und durchgreifendste Gefühl seiner Freiheit.

Zu den freiesten Völkern gehörten die Athener und Spartaner. Die Achtung vor ihrem Gesetze galt ihnen als das Höchste und nur dadurch behaupteten sie ihre Freiheit. Man denke nur an die Spartanische Inschrift an den Thermopylen. Wo kein Respekt vor der Obrigkeit ist, wo der Fürst dem Spotte preißgegeben wird, wo man für das Princip alles Thuns la gloire nimmt, da ist, wie in Frankreich, wenn auch das Volk noch so viel auf seine Ehre hält, keine Achtung vor dem Gesetze, keine Freiheit!

Die Antworten auf die beiden ersten Fragen ziehen sich

in folgender Definition des sittlichen Bestimmungsgrundes zusammen: „er ist die im Verhältniß des wollenden Subjekts einerseits zur Welt des Rechts, andererseits zu ihm selbst sich erzeugende, mit dem Gefühl der Achtung identische und den Entschluß zum Vollzug der Pflicht vermittelnde Erkenntniß der Pflicht.“

III. Wie verhalten sich einerseits der sittliche Bestimmungsgrund, andererseits die sinnlichen Motive und Triebfedern zu einander? das Verhältniß derselben zu einander ist vorgestellt worden

1) als das der Coordination beider. Zu dieser Vorstellung sowohl für den populären Unterricht in der Moral, als auch in der Wissenschaft hat eigentlich ohne ihr Zuthun die Kantische Philosophie Veranlassung gegeben, allerdings durch eine gewisse Einseitigkeit, aber doch so, daß sie jene Coordination nicht gewollt hat. Die Einseitigkeit ist die, daß in der kritischen Philosophie von allem Inhalt und Gegenstand für den Willen, von Gesetz, Pflicht und Recht abstrahirt und blos auf die Form des Gesetzes reflectirt wird. Darum ist die Moral eine rein formelle. Dagegen erhoben sich bei der ersten Kunde von der kritischen Philosophie Theologen uud Philosophen. Die Kantische Moral dringt nemlich darauf, daß der Mensch, indem er, was Pflicht und Recht ist und was ihm obliegt, beschließt, von allen sinnlichen Motiven abstrahire und sich lediglich bestimmen lasse durch den Gedanken des Gesetzes und der Pflicht. Das vermag der Mensch nicht, entgegneten Theologen und Philosophen, eine solche reine Moral kann die seinige nicht werden und nicht sein; denn er hat aus seiner Natur das Bedürfniß, auch durch Empfindungen, Gefühle, Neigungen sich zu bestimmen und bestimmen zu lassen. So z. B. Reinhard, Döderlein und viele andere. Es sind uns sinnliche Bestimmungsgründe neben den sittlichen nothwendig; sie sind einander coordinirt. So meinte auch F. H. Jakobi, der

doch den Menschen in der Freiheit seines Willens und seiner Unabhängigkeit von allem Aeußern anerkennt, und ihm eine alles Aeußere und Sinnliche bewältigende Macht der Freiheit zuerkennt. Vergl. dessen Woldemar und Allwill's Briefwechsel. Aber dieser Philosoph in jener Anerkennung der unbedingten Freiheit recurrirt im Bestimmungsgrund vom Gedanken, von einer Erkenntniß zu einem Gefühl im Glauben, das unerforschlich und unbegreiflich sei. Dieses Gefühl ist aber ganz etwas Anderes, als das begriffene Kantische Moralgefühl. Die ganze Meinung, daß die sittlichen und sinnlichen Bestimmungsgründe ein Verhältniß der Coordination haben, beruht auf einem Mangel an Vertrauen gegen den Gedanken und die Freiheit, welche, wie man meinte, solche Krücken brauchten, wie die Sinne sind. Vielmehr außer und neben dem sittlichen Bestimmuugsgrunde hat kein sinnlicher Bestimmungsgrund eine Stelle in der sittlichen Welt. Ist jener erkannt, ausgesprochen in dem Unterricht, den der Mensch dem Menschen gibt, so bedarf es keines andern, so ist es genug. Bringt der sittliche Grund nicht zum sittlichen Handeln, so bringt der sinnliche nie dazu. Prediger meinen oft beim praktischen Schluß recht viel sinnliche Gründe anführen zu müssen und werfen dadurch die Gemeinde aus dem Sittlichen herab.

2) Es könnte nun wohl das Verhältniß das der Opposition sein. Die sinnlichen Bestimmungsgründe sind von den sittlichen verschieden und diese Verschiedenheit kann in der Reflexion auf beide bis zur Entgegensetzung beider getrieben werden, entweder so, daß der sittliche Bestimmungsgrund in dem reinen Gedanken von ihm und lediglich als rationeller Grund genommen wird, also Gedanke und Vernunft das Eine ist, die sinnlichen Bestimmungsgründe aber das Andere sind und nur für das genommen werden, was sie sind. Die Opposition wäre dann die des Gedankens gegen die Erfahrung, Empfindung, und das Bestreben des Menschen wäre, alle sinn-

lichen Motive nicht blos vom Menschen abzuhalten, sondern auch sie zu vernichten, dem Gedanken also und Willen im Gedanken der Pflicht die freiste Bahn zu verschaffen. So in der Stoischen Schule. So weit ging die kritische Philosophie nicht, obgleich formal strenge, ging sie doch nicht in den Stoicismus ein. Oder umgekehrt, es wird das sinnliche Gefühl in allen psychischen Bewegungen des Menschen ausschließend beachtet gegen die Vernunft. Gefühl und Glaube sind es, worin wir uns halten müssen! die Denkenden sind wir freilich, aber wo es das Sittliche gilt, da müssen wir uns des Gedankens entschlagen und blos aus dem unerforschlichen Gefühl handeln! Der Mysticismus bis in den sublimirtesten Pietismus hinein ist in dieser Opposition des Gefühls gegen den Gedanken und verschmäht die streng wissenschaftliche Moral. In dieser Opposition, wohin auch der Mensch sich wende, kömmt er zu keiner sittlichen Wahrheit und Gewißheit, zu keiner Freudigkeit, die der ernste Stoiker so wenig vermag, als der Mystiker, der immer das ärgerliche Denken neben sich sieht. Das Verhältniß beider Triebfedern zu einander ist

3) das der Identität beider in ihrem Unterschied von einander. Begierden erhält und hat der Mensch, Neigungen, Affekte, Leidenschaften auch, in allem dem ist er der sinnliche. Müssen denn diese Begierden und sogar die Leidenschaften Gewalt über ihn haben? oder muß er, damit sie keine Gewalt über ihn bekommen, sie als Feinde behandeln und auf ihre Vernichtung ausgehen? Keines von beiden! Er vermag sich selbst aus der Erkenntniß der Pflicht trotz der sinnlichen Gefühle aus dem moralischen Gefühl zu bestimmen. Die Erkenntniß der Pflicht ist der Grund von ihr. Neben ihr beachtet er keine Begierden, wo es Pflichten gilt in Handeln, aber sie ist der Grund in seinen Begierden, und sittlich sich bestimmend durch das Gesetz in der Pflicht und dem Recht verklärt der Mensch seine Begierden, Neigungen und Leidenschaften, er hebt sie herauf aus

der Thierheit in den Geist und so identificirt sich das Sinnliche mit dem Sittlichen. Der sittliche Bestimmungsgrund ist so mit dem sinnlichen identisch, nicht neben, außer ihm, sondern in ihm, und blos auf diese Weise hat auch der sittliche Bestimmungsgrund eine Wirklichkeit, diese Wirklichkeit ist das Sinnliche; wird davon abstrahirt und der sittliche Bestimmungsgrund gedacht, so ist er unwirklich; die sinnlichen Bestimmungsgründe haben dagegen im Sittlichen ihre Wahrheit, beide in unzertrennlicher Einheit. Ueberläßt sich der Mensch seinen Begierden, so ist er der durch und durch unwahre; denn Begierden, Neigungen und Leidenschaften sind nur Erscheinungen. Zieht er sich aber heraus, überläßt er sich blos dem Denken, so ist er aus dem Wirklichen heraus, es wird gedacht und nichts gethan. Ohne Interesse kömmt ja nichts zu Stande; das Interesse aber hat das Sinnliche in sich. So ist z. B. die Mutterliebe natürliche Neigung, die Mutter aber hat dabei die Pflicht, ihr Kind zu lieben. In dieser Pflicht wird die Neigung geadelt, erhält Wahrheit und die Wahrheit hat in der Liebe ihre Wirklichkeit. So bis zur Vaterlandsliebe. Die christliche Lehre hat, wo sie der Pflichten gedenkt, überall alle im Begriff der Liebe gefaßt und dadurch ist ihr die Identität beider Bestimmungen inwohnend. Viele Theologen meinen, daß die Pflicht blos aus der Bibel müsse begriffen werden, allein die Meinung selbst, so sehr sie verbreitet ist und so fest an ihr gehalten wird, ist unstatthaft; denn die Pflicht kann, wie jede Sache nur aus der Sache, nur aus sich selbst erkannt werden. Die Bibel ist nicht die Pflicht, und so kann die Pflicht auch nicht aus ihr begriffen werden! —

§. 25.

Die biblische Lehre von der Pflicht.

Sie ist zu betrachten in Bezug

a) auf das Allgemeine der Pflicht,

b) auf das Besondere, und

c) auf das Einzelne derselben,

d) auf die Meinung von der Collision, und

e) auf den Bestimmungsgrund für den Willen.

Ad a. Wird gefragt: was ist Pflicht? so wird damit gesagt: was von Allem, was gewollt und gethan werden kann, soll gewollt und gethan werden? Darüber gibt die Bibel sehr vollständig Auskunft. Wird aber gefragt: was ist die Pflicht? oder: was wird unter Pflicht verstanden? so ist dies die Frage nach der Erkenntniß, nach dem Begriff der Pflicht im Allgemeinen. Diese Frage kommt gar nicht in der Bibel vor, also auch keine Antwort darauf, ja die Bibel hat nicht einmal das Wort für den Begriff der Pflicht als solcher. Blos Röm. 4, 4. hat Luther das Wort, *τὸ ὀφείλημα* mit Pflicht übersetzt; aber in dieser Stelle ist nicht die Rede von der Pflicht als solcher, sondern von einer sehr bestimmten, besonderen Pflicht. Daher meinten theologische Tröpfe, die christliche Lehre sei gar keine Pflichtenlehre, sondern habe es nur mit der Liebe zu thun; aber was ist die Liebe, wenn in ihr nicht die Pflicht das beseelende und begeistende Element ist? Die biblische Lehre ist praktisch; die Lehre von der Pflicht aber ist speculativ und liegt der praktischen Bibellehre, die an's Herz geht, fern, obschon aus dem Herzen das Verborgene kommen kann, die Pflicht zu begreifen. Aber indem die Bibel Pflichten kennt und Pflichten lehrt, hat und enthält sie eine Angabe des jeder Pflicht immanenten Gesetzes. Die Bibel hat die Lehre vom Gesetz in unsern Pflichten und für uns in der Vorstellung und dem Glauben an den Willen Gottes. Der Wille Gottes ist das allen Gesetzen und Pflichten immanente Gesetz. War die Bibel dazu berechtigt, den Willen Gottes als das Gesetz zu lehren? Allerdings, weil das Bewußtsein von Gott schon in der Welt war, Juden und Heiden in's Herz geschrieben. Zeus gibt das Gesetz den Menschen als seinen Willen, er ist *Ζεὺς ὅρκιος, ξένιος,*

Bewahrer des Eidrechts, Gastrechts u. s. w. Statt das Allgemeine der Pflicht und sie selbst im Allgemeinen zu berühren, lehrt sie den Willen Gottes als Richtschnur alles Verhaltens, angehend den Willen des Menschen und alle seine Pflichten. Der Wille Gottes ist Seele und Geist der Pflicht. Vergl. Römer 12, 2. *Καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς ὑμῶν εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς, τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον.* Ephes. 5, 17. *Διὰ τοῦτο μὴ γίνεσθε ἄφρονες, ἀλλὰ συνιέντες τί τὸ θέλημα τοῦ κυρίου.* Besonders auch I. Thessalon. 4, 3—12. *Τοῦτο γάρ ἐστι θέλημα τοῦ θεοῦ, ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν* u. s. w.

Ad b. Von Christus selbst

1) wird das Besondere der Pflicht in Ansehung dessen, gegen den der Mensch verpflichtet ist, auf die im alten Testament statuirte herkömmliche Weise genommen und dargestellt, wie wenn er hier eine alttestamentliche Lehre so, wie sie ist, zu der Seinigen gemacht habe. So Matth. 22, 35—39. Die Pflicht ist dort die besondere als die

α) Gott zu lieben,

β) den Nächsten zu lieben und

γ) sich selbst zu lieben.

Diesem Ausspruch liegt zu Grunde V. Mos. 6, 5. 10, 12. 30, 6. und III. Mos. 19, 18. Aber ist diese Lehre die christliche? Keineswegs! es ist die Mosaische oder alttestamentliche; denn Christus spricht dort zu einem pharisäischen Juristen, der ihn auf's Glatteis führen will und deßhalb sich mit der Frage an ihn wendet: *Διδάσκαλε, ποία ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ.* Er will also eine Antwort aus dem alten Testament. Matth. 19, 16. bis 19. antwortet Christus einem jungen Juden, der sich aufrichtig an ihn wendet mit der Frage: *τί ἀγαθὸν ποιήσω, ἵνα ἔχω ζωὴν αἰώνιον;* auf eine ähnliche Weise; denn Juden wollten jüdisch geantwortet haben. Als Christus

Das zweite ist das Abendmahl. Christus hat es gestiftet; und so ist auch das Abendmahl ein Faktum, ein historisches Institut. Ohne die Taufe erhält das Reich Gottes und hat es keine Mitglieder und ohne das Abendmahl behält es keine und geht unter. Aber beide haben, wenn sie lediglich als Fakta und nur historisch festgehalten werden, keine Bedeutung, ja sie wären sinnlos und absurd; denn nur durch die Beziehung vom Historischen weg auf das Dogmatische jenseits aller Geschichte, auf den Glauben an Gott erhalten beide eine tiefere Bedeutung und sind die heilige Taufe und das heilige Abendmahl, heilige Institute. Hier also ist historisches und dogmatisches von einander unzertrennlich und ohne das Historische wäre das Dogmatische leer, blos abstract. Die Taufe, wie das Abendmahl heißt daher ein symbolischer Akt, beide sind Symbole, weil beide über das Historische hinausgehen. Die Taufe hat Christus selbst Ev. Matth. 28, 19. als einen Akt ausgesprochen, welcher im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes an den Mitgliedern der Kirche vollzogen wird. Das aber ist das Dogmatische. Das Abendmahl hat Christus selbst gestiftet. Vergl. Ev. Luc. 22, 19. und 20. mit Beziehung auf ihn selbst in seinem Leiden, Sterben und in der unendlichen Liebe und Barmherzigkeit seiner und seines Vaters zu der Erlösung und Versöhnung der Menschen. Das ist das Dogmatische im Abendmahl. Indeß beide Institute bleiben auch, wie es bei der Stiftung war, factisch, historisch; jeder Taufakt, jeder Täufling, jeder Taufende ist geschichtlich und dem Täufling wird die Taufe durch Erziehung in Erinnerung gebracht, er weiß sich als der Getaufte, obschon der Akt nicht, wie bei den Wiedertäufern, wiederholt wird. Ebenso wird das Abendmahl von den Christen wiederholt vollzogen, es ist ein historischer Akt, und auch hier kömmt für jeden das Andenken an diesen Akt in Betracht. Bleiben beide **nur** historisch in dieser Fortsetzung? Nimmermehr, sie sind und bleiben zugleich dogmatisch. In der

ohne Eitelkeit, Egoismus u. s. w. Vergl. Ev. Luc. 6, 32. *Καὶ εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν χάρις ἐστί; καὶ γὰρ οἱ ἁμαρτωλοὶ τοὺς ἀγαπῶντας αὐτοὺς ἀγαπῶσι.* Ferner Ev. Matth. 10, 39. und 16, 25. *Ὁ εὑρὼν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν· καὶ ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὑρήσει αὐτήν.* Die natürliche Liebe geht zu Grunde, in der Selbstaufopferung ist der Verlust wahrhafter Gewinn.

2) Die alttestamentliche Unterscheidung zwischen Pflichten des Menschen gegen Gott, gegen seinen Nächsten und gegen sich selbst hat zu ihrer Grundlage den Gedanken von der strengen Machtvollkommenheit Gottes, von seiner belohnenden und bestrafenden Gerechtigkeit, und mit diesem Gedanken den Affekt der Furcht des Menschen vor jener Macht. Eben jener Unterscheidung im neuen Testament liegt zum Grunde der Gedanke der unendlichen Liebe und Gnade Gottes, wie diese Liebe in Christus der Welt sich offenbaret hat. Hiermit aber wird die neutestamentliche Lehre von der Pflicht im Besonderen die wahrhaft christliche und dies mittelst eines Wortes des großen Apostels Paulus in seinem Briefe an den Titus 2, 11. und 12. *Ἐπεφάνη γὰρ ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ ἡ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις, παιδεύουσα ἡμᾶς, ἵνα ἀρνησάμενοι τὴν ἀσέβειαν καὶ τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας, σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι.* An wen wird diese Stelle gerichtet? Nicht an Israeliten, sondern an die, welche es gewesen sind, deren Glaube und Religion eine andere, nemlich die christliche geworden war. Es ist die beseligende Gnade Gottes, nicht unser Witz und unsere Klugheit, kraft deren wir erzogen werden, und zwar nicht wie sie in Moses und den Propheten, sondern wie sie in dem eingebornen Sohn offenbar worden ist; *ἵνα σωφρόνως* u. s. w.

α) *σωφρόνως* nach Luther: züchtig. Das Wort *σωφροσύνη* bezeichnet in der Ethik der Griechen den Inbegriff

aller Pflichten, die der Mensch gegen sich selbst erfüllen soll, also den Inbegriff aller Selbstpflichten. Mäßigkeit, Besonnenheit, Selbstbeherrschung u. s. w. gehört alles zur σωφροσύνη.

β) δικαίως gerecht. Der Ausdruck δεκαιοσύνη bezeichnet den Inbegriff aller Socialpflichten.

γ) εὐσεβῶς gottselig, εὐσέβεια schließt jedes Verhältniß im Glauben und in der Liebe zu Gott, der die Gnade und Liebe selbst ist, ein.

So ist die christliche Idee vom Apostel, anders vom Heiland ausgesprochen, weil er mit Juden redete. Auch die Stellung der dreifachen Pflicht ist beim Apostel bezeichnend, logisch und rationell. Im alten Testament steht die Pflicht gegen Gott obenan, dann folgt die Pflicht gegen ihn selbst, dann die gegen den Nächsten. — Die Stellung bei Paulus ist aber dem Wesen nach die richtige; denn die Erfüllung der Pflichten gegen sich selbst setzen den Menschen erst in Stand, die Pflichten gegen andere Menschen anzuerkennen und zu erfüllen; und ebenso, wenn der Mensch nicht seine Pflicht gegen Andere erfüllt, wie kann der eine Pflicht gegen Gott anerkennen? Vergl. I. Joh. 4, 20. Ἐάν τις εἴπῃ, ὅτι ἀγαπῶ τὸν θεὸν καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῇ, ψεύστης ἐστίν· ὁ γὰρ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, ὃν ἑώρακε, τὸν θεὸν, ὃν οὐκ ἑώρακε, πῶς δύναται ἀγαπᾶν; die σωφροσύνη bedingt die δικαιοσύνη und die δικαιοσύνη die εὐσέβεια. Die Gottseeligkeit ist das Ziel, nicht der Anfang. So stehen die Pflichten auch schon deßwegen, weil der Mensch erst erzogen wird durch die Gnade Gottes, daß er frei werde und selbstständig in sich, daß er die Pflichten gegen Andere anerkenne und so endlich bis zum unendlich Vollkommenen fortschreite. Darnach richten sich aber unsere Katecheten und unser Katechismus nicht, da wird immer eingetheilt: Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und gegen den Nächsten und die christliche Idee kaum geahnt, da ist man eben noch immer im Judenthum befangen, obschon unsere Facultät schon

doch den Menschen in der Freiheit seines Willens und seiner Unabhängigkeit von allem Aeußern anerkennt, und ihm eine alles Aeußere und Sinnliche bewältigende Macht der Freiheit zuerkennt. Vergl. dessen Woldemar und Allwill's Briefwechsel. Aber dieser Philosoph in jener Anerkennung der unbedingten Freiheit recurrirt im Bestimmungsgrund vom Gedanken, von einer Erkenntniß zu einem Gefühl im Glauben, das unerforschlich und unbegreiflich sei. Dieses Gefühl ist aber ganz etwas Anderes, als das begriffene Kantische Moralgefühl. Die ganze Meinung, daß die sittlichen und sinnlichen Bestimmungsgründe ein Verhältniß der Coordination haben, beruht auf einem Mangel an Vertrauen gegen den Gedanken und die Freiheit, welche, wie man meinte, solche Krücken brauchten, wie die Sinne sind. Vielmehr außer und neben dem sittlichen Bestimmuugsgrunde hat kein sinnlicher Bestimmungsgrund eine Stelle in der sittlichen Welt. Ist jener erkannt, ausgesprochen in dem Unterricht, den der Mensch dem Menschen gibt, so bedarf es keines andern, so ist es genug. Bringt der sittliche Grund nicht zum sittlichen Handeln, so bringt der sinnliche nie dazu. Prediger meinen oft beim praktischen Schluß recht viel sinnliche Gründe anführen zu müssen und werfen dadurch die Gemeinde aus dem Sittlichen herab.

2) Es könnte nun wohl das Verhältniß das der Opposition sein. Die sinnlichen Bestimmungsgründe sind von den sittlichen verschieden und diese Verschiedenheit kann in der Reflexion auf beide bis zur Entgegensetzung beider getrieben werden, entweder so, daß der sittliche Bestimmungsgrund in dem reinen Gedanken von ihm und lediglich als rationeller Grund genommen wird, also Gedanke und Vernunft das Eine ist, die sinnlichen Bestimmungsgründe aber das Andere sind und nur für das genommen werden, was sie sind. Die Opposition wäre dann die des Gedankens gegen die Erfahrung, Empfindung, und das Bestreben des Menschen wäre, alle sinn-

lichen Motive nicht blos vom Menschen abzuhalten, sondern auch sie zu vernichten, dem Gedanken also und Willen im Gedanken der Pflicht die freiste Bahn zu verschaffen. So in der Stoischen Schule. So weit ging die kritische Philosophie nicht, obgleich formal strenge, ging sie doch nicht in den Stoicismus ein. Oder umgekehrt, es wird das sinnliche Gefühl in allen psychischen Bewegungen des Menschen ausschließend beachtet gegen die Vernunft. Gefühl und Glaube sind es, worin wir uns halten müssen! die Denkenden sind wir freilich, aber wo es das Sittliche gilt, da müssen wir uns des Gedankens entschlagen und blos aus dem unerforschlichen Gefühl handeln! Der Mysticismus bis in den sublimirtesten Pietismus hinein ist in dieser Opposition des Gefühls gegen den Gedanken und verschmäht die streng wissenschaftliche Moral. In dieser Opposition, wohin auch der Mensch sich wende, kömmt er zu keiner sittlichen Wahrheit und Gewißheit, zu keiner Freudigkeit, die der ernste Stoiker so wenig vermag, als der Mystiker, der immer das ärgerliche Denken neben sich steht. Das Verhältniß beider Triebfedern zu einander ist

3) das der Identität beider in ihrem Unterschied von einander. Begierden erhält und hat der Mensch, Neigungen, Affekte, Leidenschaften auch, in allem dem ist er der sinnliche. Müssen denn diese Begierden und sogar die Leidenschaften Gewalt über ihn haben? oder muß er, damit sie keine Gewalt über ihn bekommen, sie als Feinde behandeln und auf ihre Vernichtung ausgehen? Keines von beiden! Er vermag sich selbst aus der Erkenntniß der Pflicht trotz der sinnlichen Gefühle aus dem moralischen Gefühl zu bestimmen. Die Erkenntniß der Pflicht ist der Grund von ihr. Neben ihr beachtet er keine Begierden, wo es Pflichten gilt in Handeln, aber sie ist der Grund in seinen Begierden, und sittlich sich bestimmend durch das Gesetz in der Pflicht und dem Recht verklärt der Mensch seine Begierden, Neigungen und Leidenschaften, er hebt sie herauf aus

der Thierheit in den Geist und so identificirt sich das Sinnliche mit dem Sittlichen. Der sittliche Bestimmungsgrund ist so mit dem sinnlichen identisch, nicht neben, außer ihm, sondern in ihm, und blos auf diese Weise hat auch der sittliche Bestimmungsgrund eine Wirklichkeit, diese Wirklichkeit ist das Sinnliche; wird davon abstrahirt und der sittliche Bestimmungsgrund gedacht, so ist er unwirklich; die sinnlichen Bestimmungsgründe haben dagegen im Sittlichen ihre Wahrheit, beide in unzertrennlicher Einheit. Ueberläßt sich der Mensch seinen Begierden, so ist er der durch und durch unwahre; denn Begierden, Neigungen und Leidenschaften sind nur Erscheinungen. Zieht er sich aber heraus, überläßt er sich blos dem Denken, so ist er aus dem Wirklichen heraus, es wird gedacht und nichts gethan. Ohne Interesse kömmt ja nichts zu Stande; das Interesse aber hat das Sinnliche in sich. So ist z. B. die Mutterliebe natürliche Neigung, die Mutter aber hat dabei die Pflicht, ihr Kind zu lieben. In dieser Pflicht wird die Neigung geadelt, erhält Wahrheit und die Wahrheit hat in der Liebe ihre Wirklichkeit. So bis zur Vaterlandsliebe. Die christliche Lehre hat, wo sie der Pflichten gedenkt, überall alle im Begriff der Liebe gefaßt und dadurch ist ihr die Identität beider Bestimmungen inwohnend. Viele Theologen meinen, daß die Pflicht blos aus der Bibel müsse begriffen werden, allein die Meinung selbst, so sehr sie verbreitet ist und so fest an ihr gehalten wird, ist unstatthaft; denn die Pflicht kann, wie jede Sache nur aus der Sache, nur aus sich selbst erkannt werden. Die Bibel ist nicht die Pflicht, und so kann die Pflicht auch nicht aus ihr begriffen werden! —

§. 25.

Die biblische Lehre von der Pflicht.

Sie ist zu betrachten in Bezug

a) auf das Allgemeine der Pflicht,

b) auf das Besondere, und

c) auf das Einzelne derselben,

d) auf die Meinung von der Collision, und

e) auf den Bestimmungsgrund für den Willen.

Ad a. Wird gefragt: was ist Pflicht? so wird damit ge-
agt: was von Allem, was gewollt und gethan werden kann,
oll gewollt und gethan werden? Darüber gibt die Bibel sehr
ollständig Auskunft. Wird aber gefragt: was ist die Pflicht?
der: was wird unter Pflicht verstanden? so ist dies die Frage
ach der Erkenntniß, nach dem Begriff der Pflicht im Allge-
neinen. Diese Frage kommt gar nicht in der Bibel vor, also
uch keine Antwort darauf, ja die Bibel hat nicht einmal das
Wort für den Begriff der Pflicht als solcher. Blos Röm. 4, 4.
at Luther das Wort, *τὸ ὀφείλημα* mit Pflicht übersetzt; aber
i dieser Stelle ist nicht die Rede von der Pflicht als solcher,
ondern von einer sehr bestimmten, besonderen Pflicht. Daher
neinten theologische Tröpfe, die christliche Lehre sei gar keine
Pflichtenlehre, sondern habe es nur mit der Liebe zu thun;
ber was ist die Liebe, wenn in ihr nicht die Pflicht das be-
elende und begeistende Element ist? Die biblische Lehre ist
raktisch; die Lehre von der Pflicht aber ist speculativ und liegt
er praktischen Bibellehre, die an's Herz geht, fern, obschon
us dem Herzen das Verborgene kommen kann, die Pflicht zu
egreifen. Aber indem die Bibel Pflichten kennt und Pflichten
hrt, hat und enthält sie eine Angabe des jeder Pflicht imma-
enten Gesetzes. Die Bibel hat die Lehre vom Gesetz in un-
rn Pflichten und für uns in der Vorstellung und dem Glauben
n den Willen Gottes. Der Wille Gottes ist das allen Ge-
tzen und Pflichten immanente Gesetz. War die Bibel dazu
erechtigt, den Willen Gottes als das Gesetz zu lehren? Aller-
ings, weil das Bewußtsein von Gott schon in der Welt war,
Juden und Heiden in's Herz geschrieben. Zeus gibt das Ge-
etz den Menschen als seinen Willen, er ist *Ζεῦς ὅρκιος, ξένιος,*

Bewahrer des Eidrechts, Gastrechts u. s. w. Statt das Allgemeine der Pflicht und sie selbst im Allgemeinen zu berühren, lehrt sie den Willen Gottes als Richtschnur alles Verhaltens, angehend den Willen des Menschen und alle seine Pflichten. Der Wille Gottes ist Seele und Geist der Pflicht. Vergl. Römer 12, 2. *Καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς ὑμῶν εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς, τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον.* Ephes. 5, 17. *Διὰ τοῦτο μὴ γίνεσθε ἄφρονες, ἀλλὰ συνιέντες τί τὸ θέλημα τοῦ κυρίου.* Besonders auch I. Thessalon. 4, 3—12. *Τοῦτο γάρ ἐςτι θέλημα τοῦ θεοῦ, ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν* u. s. w.

Ad b. Von Christus selbst

1) wird das Besondere der Pflicht in Ansehung dessen, gegen den der Mensch verpflichtet ist, auf die im alten Testament statuirte herkömmliche Weise genommen und dargestellt, wie wenn er hier eine alttestamentliche Lehre so, wie sie ist, zu der Seinigen gemacht habe. So Matth. 22, 35—39. Die Pflicht ist dort die besondere als die

α) Gott zu lieben,

β) den Nächsten zu lieben und

γ) sich selbst zu lieben.

Diesem Ausspruch liegt zu Grunde V. Mos. 6, 5. 10, 12. 30, 6. und III. Mos. 19, 18. Aber ist diese Lehre die christliche? Keineswegs! es ist die Mosaische oder alttestamentliche; denn Christus spricht dort zu einem pharisäischen Juristen, der ihn auf's Glatteis führen will und deßhalb sich mit der Frage an ihn wendet: *Διδάσκαλε, ποία ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ.* Er will also eine Antwort aus dem alten Testament. Matth. 19, 16. bis 19. antwortet Christus einem jungen Juden, der sich aufrichtig an ihn wendet mit der Frage: *τί ἀγαθὸν ποιήσω, ἵνα ἔχω ζωὴν αἰώνιον;* auf eine ähnliche Weise; denn Juden wollten jüdisch geantwortet haben. Als Christus

aber christlich antwortete: εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, ὕπαγε, πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα καὶ δὸς πτωχοῖς, καὶ ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ· καὶ δεῦρο, ἀκολούθει μοι, als der Jude sein Geld weggeben sollte, da zog er ab! Wo das Christenthum anfängt, hört der Jude auf. O! ihr Theologen, steckt ihr doch noch bis an die Ohren im Judenthum! Und doch sagt Paulus II. Cor. 5, 17. τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ, γέγονε καινὰ τὰ πάντα. Also der Christ hätte keine Pflichten mehr gegen Gott? Vielmehr was Moses seiner bornirten Zeit in einer auf's Judenthum und Judenland und auf Jehova beschränkten Weise lehrte und lehren mußte, setzte Christus ins Unendliche. Wen einer fürchtet, den kennt er nicht und kann ihn nicht erkennen, erst muß diese Furcht überwunden sein, bevor es zur Erkenntniß kommt. Wen ich aber nicht kenne, den kann ich nicht lieben, vollends wenn ich ihn fürchte. So war es ja aber mit Jehova, יִרְאַת יְהוָֹה war das höchste. Die Juden hielt die Furcht vor Jehova von seiner Erkenntniß ab. Nun wie wollen sie ihn denn lieben? Sie kennen ja seine unendliche Gnade und Barmherzigkeit nicht! Christus erst reißt die Menschen aus dieser Erbärmlichkeit heraus und führt sie zur Erkenntniß und zur Liebe nicht des Herrn, sondern des Vaters hin, der sich in ihm offenbart. Also die Liebe Gottes, wie sie neutestamentlich gefordert wird, ist unendlich gehoben über die Liebe des Alten Testaments. So ist es auch mit der Nächstenliebe. Der Nächste ist der Jude, wie sich aus dem Zusammenhang solcher Stellen zeigt. Vielleicht wird auch dem Heiden etwas Gutes gethan, — den Heiden aber lieben! — Im neuen Testament ist die Nationalität aus der Liebe entfernt. Endlich die Selbstliebe nach dem alten Testament, wie ist sie so leicht? aber auch zugleich egoistisch! ich liebe mich und den andern wohl auch, denn diese Liebe bringt mir Vortheile. Christlich gemeint aber heißt es nicht wie du dich selbst liebst, sondern wie du dich lieben sollst, so liebe deinen Nächsten,

ohne Eitelkeit, Egoismus u. s. w. Vergl. Ev. Luc. 6, 32. *Καὶ εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν χάρις ἐστί; καὶ γὰρ οἱ ἁμαρτωλοὶ τοὺς ἀγαπῶντας αὐτοὺς ἀγαπῶσι.* Ferner Ev. Matth. 10, 39. und 16, 25. *Ὁ εὑρὼν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν· καὶ ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὑρήσει αὐτήν.* Die natürliche Liebe geht zu Grunde, in der Selbstaufopferung ist der Verlust wahrhafter Gewinn.

2) Die alttestamentliche Unterscheidung zwischen Pflichten des Menschen gegen Gott, gegen seinen Nächsten und gegen sich selbst hat zu ihrer Grundlage den Gedanken von der strengen Machtvollkommenheit Gottes, von seiner belohnenden und bestrafenden Gerechtigkeit, und mit diesem Gedanken den Affekt der Furcht des Menschen vor jener Macht. Eben jener Unterscheidung im neuen Testament liegt zum Grunde der Gedanke der unendlichen Liebe und Gnade Gottes, wie diese Liebe in Christus der Welt sich offenbaret hat. Hiermit aber wird die neutestamentliche Lehre von der Pflicht im Besonderen die wahrhaft christliche und dies mittelst eines Wortes des großen Apostels Paulus in seinem Briefe an den Titus 2, 11. und 12. *Ἐπεφάνη γὰρ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις, παιδεύουσα ἡμᾶς, ἵνα ἀρνησάμενοι τὴν ἀσέβειαν καὶ τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας, σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι.* An wen wird diese Stelle gerichtet? Nicht an Israeliten, sondern an die, welche es gewesen sind, deren Glaube und Religion eine andere, nemlich die christliche geworden war. Es ist die beseligende Gnade Gottes, nicht unser Witz und unsere Klugheit, kraft deren wir erzogen werden, und zwar nicht wie sie in Moses und den Propheten, sondern wie sie in dem eingebornen Sohn offenbar worden ist; *ἵνα σωφράνως* u. s. w.

α) σωφρόνως nach Luther: züchtig. Das Wort *σωφροσύνη* bezeichnet in der Ethik der Griechen den Inbegriff

aller Pflichten, die der Mensch gegen sich selbst erfüllen soll, also den Inbegriff aller Selbstpflichten. Mäßigkeit, Besonnenheit, Selbstbeherrschung u. s. w. gehört alles zur *σωφροσύνη*.

β) *δικαίως* gerecht. Der Ausdruck *δεκαιοσύνη* bezeichnet den Inbegriff aller Socialpflichten.

γ) *εὐσεβῶς* gottselig, *εὐσέβεια* schließt jedes Verhältniß im Glauben und in der Liebe zu Gott, der die Gnade und Liebe selbst ist, ein.

So ist die christliche Idee vom Apostel, anders vom Heiland ausgesprochen, weil er mit Juden redete. Auch die Stellung der dreifachen Pflicht ist beim Apostel bezeichnend, logisch und rationell. Im alten Testament steht die Pflicht gegen Gott obenan, dann folgt die Pflicht gegen ihn selbst, dann die gegen den Nächsten. — Die Stellung bei Paulus ist aber dem Wesen nach die richtige; denn die Erfüllung der Pflichten gegen sich selbst setzen den Menschen erst in Stand, die Pflichten gegen andere Menschen anzuerkennen und zu erfüllen; und ebenso, wenn der Mensch nicht seine Pflicht gegen Andere erfüllt, wie kann der eine Pflicht gegen Gott anerkennen? Vergl. I. Joh. 4, 20. *Ἐάν τις εἴπῃ, ὅτι ἀγαπῶ τὸν θεὸν καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῇ, ψεύστης ἐστίν· ὁ γὰρ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, ὃν ἑώρακε, τὸν θεὸν, ὃν οὐκ ἑώρακε, πῶς δύναται ἀγαπᾶν;* die *σωφροσύνη* bedingt die *δικαιοσύνη* und die *δικαιοσύνη* die *εὐσέβεια*. Die Gottseeligkeit ist das Ziel, nicht der Anfang. So stehen die Pflichten auch schon deßwegen, weil der Mensch erst erzogen wird durch die Gnade Gottes, daß er frei werde und selbstständig in sich, daß er die Pflichten gegen Andere anerkenne und so endlich bis zum unendlich Vollkommenen fortschreite. Darnach richten sich aber unsere Katecheten und unser Katechismus nicht, da wird immer eingetheilt: Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und gegen den Nächsten und die christliche Idee kaum geahnt, da ist man eben noch immer im Judenthum befangen, obschon unsere Facultät schon

vor zehn Jahren bei Ausarbeitung des Katechismus das Unstatthafte jener Eintheilung bemerkt und diese Bemerkung in actis niedergelegt hat. Es wurde keine Notiz davon genommen, es blieb beim alten Kram! Die Katechismus-Macher sind eben meist nicht sehr logisch; — aber der Apostel ist es. Endlich

3) Die Bibel kennt den Unterschied zwischen Zwangspflichten und zwischen freien Pflichten gar wohl, aber sie setzt einerseits keinen großen Werth auf diesen Unterschied, wie sich's gehört, und andererseits hebt sie ihn auf, wie sich's gleichfalls gehört. Daß sie ihn kennt, beweist die Parabel von den drei Knechten Ev. Luc. 12, 37—48. Die bloße Erfüllung der Zwangspflicht ist die oben genannte Legalität, die treue und freie Gesinnung dabei, so daß nicht Hoffnung auf Lohn oder Furcht vor Strafe die Motive sind, sondern die Erkenntniß der Pflicht, ist die Moralität. Aber diesen Unterschied zwischen Moralität und Legalität, wie ihn die Kantische Philosophie fixirt hat, hält die Bibel nicht auseinander. Ohne Moralität ist ihr die Legalität ein unnützes, eitles Wesen und ohne Legalität ist die Moralität auch nichts, keines ohne das Andere, beides in Einem ist erst das Wahre. Der Unterschied des Legalen und Moralischen wird sonst im gemeinen Leben oft auch so genannt, daß es heißt: Gerechtigkeit und Billigkeit, jenes für die Zwangspflicht, dieses für die freie Pflicht. So stehen aber Recht und Billigkeit nicht negativ einander gegenüber, der Unterschied ist nicht qualitativ, Recht ist nicht der Gegensatz von Billigkeit und umgekehrt; der Unterschied ist nur intensiv. Zu dem, was ich von dir zu fordern das Recht habe, kann ich dich zwingen, zu dem Billigen, z. B. dazu, daß du mir eine Wohlthat erweisest, aber nicht, ich habe blos das Recht der Bitte. Der wahrhaft Billige ist immer der Gerechte, der wahrhaft Gerechte immer der Billige, wenn er blos auf die Pflicht sieht. Er erläßt eine Schuld, drückt keinen nieder, ist kein Wucherer. Aber wie viele Christen sind so gesinnt? d. h. wie viele von

denen, die sich Christen nennen und bloße Maulchristen sind? Hierher gehört auch Röm. 13, 1—5. Ephes. 6, 5—9. und I. Petr. 3, 13—20.

Ad d. So sehr die Pflichten von einander verschieden sind, haben sie doch einen und denselben Inhalt, er ist die Verbindlichkeit, daher kann eine Collision derselben mit einander eine nur scheinbare, keine wirkliche sein. Die Bibel aber nimmt nicht den Inhalt der Pflichten, sondern den Grund derselben für das, woraus das Verhältniß der Pflicht

1) zu erkennen stehe als ein solches, in dem keine Collision statt finde. Der Grund der Pflicht ist das Gesetz, in der Bibel als der Wille Gottes, als ein und derselbe Wille eines und desselben Gottes. Im Wesentlichen ist hierin keine Verschiedenheit, ob das Princip der Pflicht, das Gesetz, oder ob der Inhalt der Pflicht, die Verbindlichkeit beachtet werde, ist für jene Anerkenntniß einerlei. So kommt es vor Jacob. 2, 10. und 11. *Ὅστις γὰρ ὅλον τὸν νόμον τηρήσει, πταίσει δὲ ἐν ἑνὶ, γέγονε πάντων ἔνοχος. Ὁ γὰρ εἰπών· μὴ μοιχεύσῃς, εἶπε καί· μὴ φονεύσῃς· εἰ δὲ οὐ μοιχεύσεις, φονεύσεις δὲ, γέγονας παραβάτης νόμου.* Nach diesem Ausspruch der Bibel würde nur geheuchelt, wenn einer ein Gesetz dem andern vorzöge und nur das eine befolgte. —

2) Die Vorstellung von der Collision ist die, daß zu einer und derselben Zeit zwei Pflichten von einem und demselben Subjecte erfüllt werden sollen, was doch dem einen und selben Subjecte unmöglich sei. Dies hat die Bibel auf eine sehr klare und bestimmte Art in den Erzählungen Ev. Luc. 14, 3—6. und Matth. 12, 9. und ff. erörtert. Der Jude war verpflichtet, den Sabbath so heilig zu halten, daß er an demselben gar kein Geschäft verrichten dürfte. An demselben Tage liegt aber dem Menschen etwa die Pflicht auf, Jemandem das Leben zu retten, oder wie bei Jesu, ein Kranker wird zu ihm gebracht, die Pharisäer spioniren, was er thun werde. Ehe er sich zum

Kranken wendet, sagt er ihnen: ihr zweifelt nicht daran, daß es erlaubt sei, das Schaaf, welches in die Grube gefallen ist, am Sabbath herauszuziehen? Sie verstummen und er heilt den Kranken. Hier war das Sabbath-feiern das Subjectivere, die Heilung des Kranken das Objectivere, und Christus erklärte sich selbst darüber Matth. 12, 8. *Κύριος γάρ ἐστι τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀθρώπου.*

3) Ist das Gesetz bestimmend die Subjektivität eines Volkes im Unterschied von allen andern und nicht das Gesetz bestimmend den Geist des Menschen, abgesehen von aller Subjektivität, rein ethisch. Wie der Sabbath eingesetzt war, so war es auch die Beschneidung u. s. w. Letzteres jedoch ist ein besonders rituelles Nationalgesetz; aber gegen alles Rituale hat der Mensch eine Befugniß abgesehen von aller Nationalität, und dieses Ritualgesetz kann mit seiner Pflicht in Collision kommen. Die sich zu Christus und seiner Lehre bekannten, hörten hiermit auf, Juden zu sein; die Beschneidung hörte auf, der Christ gewordene Jude hatte allem Ritualgesetze entsagt, also Erlaubniß gegen dasselbe erhalten. So I. Cor. 6, 12. Röm. 14, 20—23. verglichen mit I. Cor. 8, 13. Hier geht die Pflicht der Erlaubniß vor.

Ad e. In der Darstellung des Bestimmungsgrundes für den Menschen, was seine Pflicht angeht, ist die Bibel ungemein reich und mannigfaltig; man könnte sagen: unerschöpflich ist die Quelle, woraus die Bibel dies Motiv der Sittlichkeit darstellt. Auch darin wird sie von keinem andern Buche übertroffen; aber um so schwerer ist es auch, diese Darstellungsweise der heiligen Schrift zu ordnen und in bestimmter Ordnung zu exponiren, ohne welche Ordnung keine gründliche Exposition möglich ist. Die biblische Lehre enthält die Erkenntniß des sittlichen Bestimmungsgrundes

1) in seinem Unterschied von allen sinnlichen Motiven,

jedoch so, daß diese Erkenntniß die Form der Vorstellung, mitunter der stärksten hat:

α) Im Allgemeinen der Pflicht vornehmlich in der Stelle Matth. 5, 3—12. Es sind besonders aus dieser Stelle drei Darstellungen herauszunehmen:

a) Die im dritten Vers: *Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν ουρανῶν.* Die Geistesarmuth also wird hier in der Vorstellung von ihr mit dem Gedanken der Seeligkeit verknüpft, und der Grund dieser Seeligkeit ist das Reich Gottes, das ihr zu Theil wird. Dem Geistesarmen ist gegenüber der Geistesreiche. Aber was heißt arm und reich am Geiste? Der Geistesarme scheint nichts anderes zu sein, als der Ignorant; also hieße es: seelig sind die Ignoranten! Der Geistesreiche, der Wissende, die Gelehrten wären also verdammt? Im Gefühl kann Einer sehr reich sein; indem dieses Gefühl von der Erkenntniß, von der Wissenschaft ganz verschieden ist, am Geiste aber zugleich gar arm, gefühlvoll und unwissend, ist der der Selige? Nimmermehr! das ganze Evangelium ist ja eine Offenbarung Gottes, die in die Erkenntniß, die an den Geist geht. Der Geistesarme ist der Wissende, aber zugleich der, welcher sich mit seinem Wissen nicht viel weiß, der auf sein Wissen keinen Werth setzt, der Bescheidene, der sich mit seinem Wissen nichts einbildet, wie Pharisäer und gelehrte Theologen zu thun pflegen. Es ist also hier kein Gegensatz zwischen Geistesarmuth als Unwissenheit und Geistesreichthum als Wissen, sondern zwischen dem Wissenden als dem Bescheidenen und zwischen dem Wissenden als dem Eingebildeten. Seelig sind die Gelehrten und die Ungelehrten, die Philosophen und die Nichtphilosophen, wenn sie sich Nichts auf ihr Wissen einbilden, seelig sind die anspruchslosen Menschen! Die Prätensionen der Menschen sind im Allgemeinen groß, aber besonders unter Professoren, die gewöhnlich noch tiefer befangen

sind als andere. Seelig sind, die Andern ihr Wissen nicht aufdringen wollen!

β) Im sechsten Verse heißt es: *Μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται.* Hunger und Durst sind starke sinnliche Gefühle, Gerechtigkeit das rein Sittliche, das Göttliche. Hunger und Durst ist der starke entschiedene sittliche Wille des Menschen in Bezug auf Gerechtigkeit in Erfüllung seiner Pflichten mit Festigkeit unermüdlich am Guten zu halten. Was sie wollen, wird ihnen zu Theil.

γ) Vers 8. *Μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται.* Herz ist ein Organ des thierischen Lebens und zwar unter allen das thätigste, immer wirksame. Christus aber meint doch nimmermehr das Organ des Gefühls, nicht das Herz des Thieres, sondern es ist Vorstellung einer ganz anderen Thätigkeit, des Willens, er ist das thätigste Princip, er, das Wesen der Persönlichkeit, ein Element des Geistes. Aber seelig sind, deren Wille rein ist. Ist er das als Begierde, Neigung, Leidenschaft? Nimmermehr, denn es kömmt dadurch etwas Fremdes an ihn. Wird aber der Wille bestimmt durch das bloße Gesetz, dann ist der Wille rein. Also seelig sind, die reinen Willens sind, denn sie werden Gott schauen! Auch wieder eine Vorstellung aus dem Sinnlichen in's Uebersinnliche. Sehen können sie Gott nicht; die Erkenntniß Gottes in seiner absoluten Unendlichkeit ist vorgestellt durch das Schauen. Seelig sind die Sittlichen, sie werden Gott erkennen. Ohne reine Sittlichkeit im Wollen und Vollbringen ist keine Erkenntniß Gottes möglich und zur Seeligkeit ist die Erkenntniß nothwendig. — Eben so auch

b) im Besonderen. Die Pflicht im Besondern ist

α) die Pflicht jedes gegen ihn selbst, die Selbstpflicht, das *σωφρόνως ζῆν.* In ihr hat der Mensch sich selbst zum Gegenstand seines Willens und seiner Behandlung und zwar sich

selbst, wie er der Denkende, Wollende ist, beleibt und belebt. Die Bibel stellt den Grund dieser Pflicht aus dem Punkte dar, wo sie sich auf ihn den Lebenden, den Beleibten, nicht auf ihn den Denkenden bezieht, der Vorstellung halber. Der Mensch hat es hier nur mit seinem Leibe zu thun. Das ist aber nur Vorstellung. So z. B. I. Cor. 6, 15. Die Corinther waren bekanntlich sehr wollüstig, die Liederlichkeit war groß unter ihnen wie in allen großen Städten. Der Apostel sagt ihnen: *Οὐκ οἴδατε, ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη χριστοῦ ἐστιν; ἄρας οὖν τὰ μέλη τοῦ χριστοῦ, ποιήσω πόρνης μέλη; μὴ γένοιτο.* „Glieder Christi," — das ist eine sehr sinnliche Vorstellung, deren sich der Apostel bedient, um sie von Lastern abzuhalten. Ist Christus hier als ein so ungeheures Individuum vorgestellt? Es ist vielmehr bei ihm hier von aller Gestalt, von aller Individualität abgesehen; er ist der Unendliche, der im Menschen eine Gestalt gewinnt, wenn er an ihn glaubt. Wohl wußten sie, daß ihr Christus der Geist in seiner vollkommenen Heiligkeit und Reinigkeit, als göttlicher und menschlicher sei. Zu ihm verhielten sie sich wie Glieder zum Leibe. Aber unheilige Glieder am heiligen Leibe können nicht bestehen. In dieser Vorstellung von Christus ist er die Vorstellung von dem Motiv als eines rein sittlichen Grundes. — Stärker noch ist die Vorstellung Vers 19. *Ἢ οὐκ οἴδατε, ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματός ἐστιν;* diese Vorstellung deutet hin auf den jüdischen Tempel, der rein gehalten werden mußte. In dem Leibe als Leib wohnt Gott nicht, er ist nur Geist für den Geist und im Geiste. Aber hier gilt es den Geist, es gilt den Menschen in das rein sittliche Motiv der Selbstpflicht zu führen; deßhalb faßt ihn der Apostel am Leibe, daß er sich rein erhalte.

β) Die Socialpflicht. Das sittliche Motiv für dieselbe ist hauptsächlich Luc. 6, 32—35 ausgesprochen. Alle Socialpflichten sind christlicherweise in der Pflicht der Menschenliebe zusam-

mengefaßt und diese Pflicht wird in jener Stelle von Christus erwähnt. Der Bestimmungsgrund als rein sittlicher ist ausgesprochen durch Entgegensetzung: εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν χάρις ἐστί; καὶ γὰρ οἱ ἁμαρτωλοὶ τοὺς ἀγαπῶντας αὐτοὺς ἀγαπῶσι u. s. w. Πλὴν ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ ἀγαθοποιεῖτε καὶ δανείζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες. Dort ist das sinnliche Motiv, hier das rein sittliche angedeutet. Endlich

γ) Die Pflicht im Besondern ist die gegen Gott

1) zuerst in Ansehung seiner Erkenntniß, die Pflicht des Menschen, ihn zu erkennen, ihn zu wissen, von der die Mystiker und Rationalisten die Möglichkeit läugnen. Der Wille des Menschen, daß er sich dazu bestimme, ist nicht wohl der sich bestimmt durch Begierden, Neigungen, durch Aeußeres, sondern durch's Gesetz. Das Organ, mittelst dessen Gott erkannt wird, ist die Vernunft. Der Mensch hebt schon mit der Erkenntniß des Organs der Erkenntniß an, Gott zu erkennen, damit also, daß er das Denken nicht unter das Fühlen und Erfahren herabsetzt. Mystik und Rationalismus stehen also weit hinter dieser Pflicht. Christus deutet dies an und spricht es stark sinnlich aus. Matth. 6, 22—24. ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός. ἐὰν οὖν ὁ ὀφθαλμός σου ἁπλοῦς ᾖ, ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν ἔσται· ἐὰν δὲ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ᾖ, ὅλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν ἔσται. εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστί, τὸ σκότος πόσον; hier hat's Christus mit der Vernunft zu thun. Das Auge ist hier die Vernunft, der Leib bei ihm der Geist; ist die Vernunft stark, muthig, so ist der, dem zu erkennen steht, klar. Also es ist die Pflicht, vernünftig zu sein und immer vernünftiger und vernünftiger zu werden. Ohne das ist keine Erkenntniß Gottes möglich! Aber die Pflicht gegen Gott ist nicht blos, daß der Mensch Gott erkenne, sondern auch, daß er gemäß dieser Erkenntniß beschließe und handle; vergl. Vers 25—34. Die Sor-

gen der Menschen für ihr Leben haben zu ihrem Motive das Sinnliche. Mit der Erkenntniß Gottes und dem Glauben an ihn hat die Aengstlichkeit der Sorge keine Verbindung. Was du weist, ist gleichgültig, was du sollst, die Hauptsache, — im Uebrigen laß den Vater sorgen! Es spricht nun aber das Bibelwort

2) die Erkenntniß des sittlichen Bestimmungsgrundes auch in seiner Identität mit den sinnlichen Motiven aus. So lehrt die Bibel diese Erkenntniß im Glauben und für den Glauben, und diese ist erst die biblische, die wahrhaft christliche Lehre im Unterschied aller andern. Im Glauben und für den Glauben, in welchem und für welchen? Das Heidenthum hatte gar keinen Glauben, kein *πιστεύειν*, sondern ein bloßes Meinen, *δοκεῖν*, das Judenthum gleichfalls nicht, sondern blos ein Trauen und Vertrauen und beides, Juden- und Heidenthum, war in diesem Meinen und Vertrauen mythologisch, anthropopathisch und anthropomorphistisch bestimmt. Die heidnischen Götter waren vorgestellte Personen mit Bedürfnissen; der Gott im Judenthum ein rein gedachter, der im Vorübergehen menschliche Gestalt annahm und von Zorn nicht frei ist, der Glaube, in welchem die Bibel die Erkenntniß des sittlichen Bestimmungsgrundes als des mit dem sinnlichen identischen darstellt und lehrt, ist der christliche, ist der Glaube an den Gott, dessen Wesen zugleich ein menschliches und an einen Menschen, dessen Wesen zugleich ein göttliches ist. Da ist ja aber schon die Identität des Göttlichen mit dem Menschlichen, des Sinnlichen mit dem Uebersinnlichen! Die biblische Darstellung der Erkenntniß des sittlichen Bestimmungsgrundes in seiner Identität mit dem sinnlichen ist daher eine dogmatische, aber aus jenem Glauben, nicht aus dem *δοκεῖν*, daß Gott Mensch und daß der Mensch Gott sei. Die dogmatische Darstellung ist dann eine dreifache:

α) die rein dogmatische,

mengefaßt und diese Pflicht wird in jener Stelle von Christus erwähnt. Der Bestimmungsgrund als rein sittlicher ist ausgesprochen durch Entgegensetzung: *εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν χάρις ἐστί; καὶ γὰρ οἱ ἁμαρτωλοὶ τοὺς ἀγαπῶντας αὐτοὺς ἀγαπῶσι* u. s. w. *Πλὴν ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ ἀγαθοποιεῖτε καὶ δανείζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες.* Dort ist das sinnliche Motiv, hier das rein sittliche angedeutet. Endlich

γ) Die Pflicht im Besondern ist die gegen Gott

1) zuerst in Ansehung seiner Erkenntniß, die Pflicht des Menschen, ihn zu erkennen, ihn zu wissen, von der die Mystiker und Rationalisten die Möglichkeit läugnen. Der Wille des Menschen, daß er sich dazu bestimme, ist nicht wohl der sich bestimmt durch Begierden, Neigungen, durch Aeußeres, sondern durch's Gesetz. Das Organ, mittelst dessen Gott erkannt wird, ist die Vernunft. Der Mensch hebt schon mit der Erkenntniß des Organs der Erkenntniß an, Gott zu erkennen, damit also, daß er das Denken nicht unter das Fühlen und Erfahren herabsetzt. Mystik und Rationalismus stehen also weit hinter dieser Pflicht. Christus deutet dies an und spricht es stark sinnlich aus. Matth. 6, 22—24. *ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός. ἐὰν οὖν ὁ ὀφθαλμός σου ἁπλοῦς ᾖ, ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν ἔσται· ἐὰν δὲ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ᾖ, ὅλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν ἔσται. εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστί, τὸ σκότος πόσον;* hier hat's Christus mit der Vernunft zu thun. Das Auge ist hier die Vernunft, der Leib bei ihm der Geist; ist die Vernunft stark, muthig, so ist der, dem zu erkennen steht, klar. Also es ist die Pflicht, vernünftig zu sein und immer vernünftiger und vernünftiger zu werden. Ohne das ist keine Erkenntniß Gottes möglich! Aber die Pflicht gegen Gott ist nicht blos, daß der Mensch Gott erkenne, sondern auch, daß er gemäß dieser Erkenntniß beschließe und handle; vergl. Vers 25—34. Die Sor-

gen der Menschen für ihr Leben haben zu ihrem Motive das Sinnliche. Mit der Erkenntniß Gottes und dem Glauben an ihn hat die Aengstlichkeit der Sorge keine Verbindung. Was du weist, ist gleichgültig, was du sollst, die Hauptsache, — im Uebrigen laß den Vater sorgen! Es spricht nun aber das Bibelwort

2) die Erkenntniß des sittlichen Bestimmungsgrundes auch in seiner Identität mit den sinnlichen Motiven aus. So lehrt die Bibel diese Erkenntniß im Glauben und für den Glauben, und diese ist erst die biblische, die wahrhaft christliche Lehre im Unterschied aller andern. Im Glauben und für den Glauben, in welchem und für welchen? Das Heidenthum hatte gar keinen Glauben, kein *πιστεύειν*, sondern ein bloßes Meinen, *δοκεῖν*, das Judenthum gleichfalls nicht, sondern blos ein Trauen und Vertrauen und beides, Juden- und Heidenthum, war in diesem Meinen und Vertrauen mythologisch, anthropopathisch und anthropomorphistisch bestimmt. Die heidnischen Götter waren vorgestellte Personen mit Bedürfnissen; der Gott im Judenthum ein rein gedachter, der im Vorübergehen menschliche Gestalt annahm und von Zorn nicht frei ist, der Glaube, in welchem die Bibel die Erkenntniß des sittlichen Bestimmungsgrundes als des mit dem sinnlichen identischen darstellt und lehrt, ist der christliche, ist der Glaube an den Gott, dessen Wesen zugleich ein menschliches und an einen Menschen, dessen Wesen zugleich ein göttliches ist. Da ist ja aber schon die Identität des Göttlichen mit dem Menschlichen, des Sinnlichen mit dem Uebersinnlichen! Die biblische Darstellung der Erkenntniß des sittlichen Bestimmungsgrundes in seiner Identität mit dem sinnlichen ist daher eine dogmatische, aber aus jenem Glauben, nicht aus dem *δοκεῖν*, daß Gott Mensch und daß der Mensch Gott sei. Die dogmatische Darstellung ist dann eine dreifache:

α) die rein dogmatische,

β) die historisch-dogmatische,

γ) die ethisch-dogmatische.

ad α. Der sittliche Bestimmungsgrund, wie ihn die Bibel faßt und glaubt, ist

1) Die Liebe Gottes und die Erkenntniß dieser Liebe, wie der Mensch zu derselben gelangt. Das Motiv für jeden Willensakt in dem Menschen, der Glauben hat, sei die Pflicht welche sie wolle, ist seine Erkenntniß von der Liebe Gottes. Vergl. I. Joh. 4, 7—10. *Ἀγαπητοὶ, ἀγαπῶμεν ἀλλήλους· ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστι, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν, ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται, καὶ γινώσκει τὸν θεόν. Ὁ μὴ ἀγαπῶν, οὐκ ἔγνω τὸν θεὸν, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν. Ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον, ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ. Ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν τὸν θεὸν, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.* Und diese Liebe ist keine abstrakte, keine blos gedachte, sondern eine wirkliche und zugleich die sinnliche, die sich im Menschen zeigt, denn sie ist die Liebe in Christo. Der Vater gibt seinen Sohn hin, daß er die Welt erlöse. Vergl. Ev. Joh. 3, 16. *Οὕτω γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.* Von dieser Liebe hat keiner eine Ahnung, eine Vorstellung, dem es am Glauben fehlt, daß Gott Mensch geworden. Wird die christliche Religion vorzugsweise die Religion der Liebe genannt, so geschieht dies auch darum, weil das Motiv der Entschlüsse und Handlungen die Erkenntniß der Liebe ist. Je tiefer der Mensch in die Erkenntniß Gottes eindringt, um so mächtiger wird das Motiv. Die höchste Aufgabe der Wissenschaft ist ja eben die Erkenntniß Gottes, zu der der Mensch nicht ohne den Glauben gelangt. Der rein dogmatische Gedanke wird

2) dargestellt in der Lehre von der unendlichen Barmherzigkeit Gottes. Diese ist ein πάθος, also ein Sinnliches, aber zugleich ein göttliches Pathos, das Leiden Gottes, nicht für sich, sondern für Alles, was lebt und Odem hat. Hier ist also nichts anthropomorphistisches oder anthropopathisches, nichts fingirtes, es ist ein Theopathisches, er ist Leidender und zwar als Mensch, das Leiden Christi ist eine Darstellung dieser göttlichen Barmherzigkeit. So sagt Christus selbst, er, der eingeborne Sohn Gottes, Ev. Luc. 6, 36. Γίνεσθε οὖν οἰκτίρμονες, καθὼς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστί. Wer war er? Der eingeborene Sohn. Als solcher fordert er die Menschheit auf, barmherzig zu sein, wie sein Vater und also auch wie er. Aber im socialen Leben der Menschen ist wie die Liebe, so auch die Barmherzigkeit eine der am schwersten zu erringenden Tugenden.

3) Wird eben in jenem Glauben von der Bibel die Vollkommenheit Gottes genannt, deren Erkenntniß den Menschen bestimme und somit Motiv sei im Unternehmen und Vollziehen seiner Pflicht. Vergl. Ev. Matth. 5, 48. Ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι, ὥςπερ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς τέλειός ἐστι. Diese Vollkommenheit Gottes ist ebenfalls keine abstrakte, blos gedachte, sondern es ist die concrete, in der alles Endliche durch sie selbst aufgehoben ist. Aber wer ist vollkommen unter den Menschen? Keiner! Aber obschon der Mensch mit Endlichkeiten aller Art von den sinnlichsten Bewegungen anfängt, erhebt er sich daraus, wird vollkommener und hebt die Endlichkeit immer mehr auf, wie diese in Gott unendlich aufgehoben ist.

Im Sohne Gottes ist dieser Gedanke, als ein nur abstrakter, aufgehoben, er ist wirklich, in ihm ist alle menschliche Schwäche, wie sie die des Willens und Verstandes ist, aufgehoben.

ad β. In diesem Punkte bezieht sich die biblische Lehre

1) auf die Zeit der Entstehung des Christenthums. Es entstand, als das Reich Israel bereits untergegangen war und als das Römerreich sich seinem Untergang näherte. Nun hieß es Ev. Matth. 4, 17. *Μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.* In der Welt der damaligen Zeit waren jene beiden Reiche besonders bedeutsam, von denen das eine untergegangen war und das andere seinem Untergang entgegeneilte. Jenes Wort Christi war aus dem Sinne der Zeit gesprochen. Hier ist demnach in den Worten Christi der Bestimmungsgrund für den Willen seiner Zeitgenossen die Vorstellung von der Nähe des Himmelreiches. Das Himmelreich, kein Juden- und kein Römerreich gibt Christus selbst zu erkennen, Joh. 18, 36. in den Worten: *ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου.* Dies war also ein historisch-dogmatisches Motiv für die Zeit Christi, für die Jünger und Juden in Ansehung des Reiches, dessen Mitglieder sie zu werden hofften. Ist das noch ein Motiv für uns? nein, denn jenes Himmelreich ist da, Heidenthum und Judenthum ist untergegangen, Christenthum ist an die Stelle getreten, da tritt ein anderes Motiv ein, welches ausgesprochen ist: I. Cor. 6, 20. *ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς· δοξάσατε δὴ τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν.* I. Petr. 1, 18 u. ff. *εἰδότες, ὅτι οὐ φθαρτοῖς, ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου, ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι, ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου, χριστοῦ.*

2) Das Reich Gottes ist nicht von dieser Welt, aber in ihr, es existirt in Zeit und Raum auf Erden und ist die sichtbare Kirche. Sein Bestehen in derselben hat es durch zwei Institute, die da nicht transitorisch, sondern permanent sind und ohne welche es selbst aus der Welt gewichen wäre. Das eine ist die Taufe, Christus selbst hat sie eingesetzt und die Taufe seines Vorläufers war nur die Vorbereitung auf sie. So ist es geschehen, und so ist die Taufe ein historisches Faktum.

Das zweite ist das Abendmahl. Christus hat es gestiftet; und so ist auch das Abendmahl ein Faktum, ein historisches Institut. Ohne die Taufe erhält das Reich Gottes und hat es keine Mitglieder und ohne das Abendmahl behält es keine und geht unter. Aber beide haben, wenn sie lediglich als Fakta und nur historisch festgehalten werden, keine Bedeutung, ja sie wären sinnlos und absurd; denn nur durch die Beziehung vom Historischen weg auf das Dogmatische jenseits aller Geschichte, auf den Glauben an Gott erhalten beide eine tiefere Bedeutung und sind die heilige Taufe und das heilige Abendmahl, heilige Institute. Hier also ist historisches und dogmatisches von einander unzertrennlich und ohne das Historische wäre das Dogmatische leer, blos abstract. Die Taufe, wie das Abendmahl heißt daher ein symbolischer Akt, beide sind Symbole, weil beide über das Historische hinausgehen. Die Taufe hat Christus selbst Ev. Matth. 28, 19. als einen Akt ausgesprochen, welcher im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes an den Mitgliedern der Kirche vollzogen wird. Das aber ist das Dogmatische. Das Abendmahl hat Christus selbst gestiftet. Vergl. Ev. Luc. 22, 19. und 20. mit Beziehung auf ihn selbst in seinem Leiden, Sterben und in der unendlichen Liebe und Barmherzigkeit seiner und seines Vaters zu der Erlösung und Versöhnung der Menschen. Das ist das Dogmatische im Abendmahl. Indeß beide Institute bleiben auch, wie es bei der Stiftung war, factisch, historisch; jeder Taufakt, jeder Täufling, jeder Taufende ist geschichtlich und dem Täufling wird die Taufe durch Erziehung in Erinnerung gebracht, er weiß sich als der Getaufte, obschon der Akt nicht, wie bei den Wiedertäufern, wiederholt wird. Ebenso wird das Abendmahl von den Christen wiederholt vollzogen, es ist ein historischer Akt, und auch hier kömmt für jeden das Andenken an diesen Akt in Betracht. Bleiben beide nur historisch in dieser Fortsetzung? Nimmermehr, sie sind und bleiben zugleich dogmatisch. In der

Erinnerung an den Akt des Abendmahls erinnert sich der Mensch an Christum und dessen unendliche Liebe. Aber so unzertrennlich in beiden Instituten das Historische und Dogmatische ist, so unzertrennlich ist in beiden das Dogmatische vom Ethischen. In der historisch-dogmatischen Darstellung beider Institute liegt ein mächtiges sittliches Motiv identisch mit dem sinnlichen für das ethische Leben; denn für jeden ist die Taufe wie das Abendmahl ein Motiv zur Enthaltung von Sünde. Die Bibel gedenkt beider Institute sehr nachdrücklich als sittlicher Motive. Vergl. Tit. 3, 3—7. besonders Vers 5.

3) Christus selbst, der Stifter seines Reiches auf Erden, der Stifter der Kirche ist allerdings eine historische Person. Er hat gelebt, gelehrt, gewirkt, gelitten und ist gestorben, wie es keiner vor ihm vermochte oder nach ihm vermag, mit einer Liebe, wie niemand sie je hegte. Die Bibel als das Evangelium ist der Bericht von ihm in seiner historischen Persönlichkeit, und zu den Instituten, die das Reich Gottes hat, gehört dieser Bericht. Das Leben Jesu, wie das Evangelium davon Bericht gibt, ist in diesem Bericht, so historisch er sei, zugleich ein Leben und ein Bericht zur Anerkennung seiner Pflicht und ihrer Vollziehung. Das Leben Jesu im Evangelium ist vom Anfang bis zum Schluß das Leben der Liebe, sie hat gelebt, gewirkt und lebt fort. So ist demnach durch das Evangelium die Erinnerung an Christus in seiner erhabenen Persönlichkeit ein erhabenes Motiv gegeben zur Nachfolge Christi in der guten Gesinnung und That, — in der Liebe. Vergl. I. Petr. 2, 21—25. Phil. 2, 5—9. I. Joh. 2, 6. *Ὁ λέγων ἐν αὐτῷ μένειν ὀφείλει, καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησε, καὶ αὐτὸς οὕτως περιπατεῖν.* I. Joh. 3, 16. *Ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην, ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκε· καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι.*

ad *γ*. Mit Beziehung auf die ethisch-dogmatische Darstellung ist vordersamst das Ethische zu beachten; dann das

Dogmatische. Die Gesinnungen und Entschlüsse der Menschen haben, sie mögen mit den Pflichten derselben congruiren, oder denselben widerstreiten, Folgen in der Zeit und sind darin, wenn auch nicht an sich, geschichtlich. Gesinnung und Entschließung werden zur That, die Thaten aber treten in die Zeit ein und sind, was sie sind, nur in der Zeit; in der Zeit folgen Thaten und Handlungen, eine auf die andere, wenn und wofern der Geist thätig ist für das Wirken in der Zeit. Sind die Thaten gut, so sind ihre Folgen auch gut; thue ich das Gute, das ich will, so folgt Gutes, das ich auch will. Sind die Thaten böse, so sind die Folgen auch böse. Die erste Lüge gibt gleich die zweite u. s. f. Diese Folgen sind vorerst nur die moralischen oder unmoralischen; aber es sind ja nicht blos Gesinnungen, Entschlüsse, sondern es sind Handlungen, Thaten, ein Sinnliches, das böse oder gut ist; in dieser Beziehung sind die Folgen zugleich die sogenannten natürlichen oder sinnlichen Folgen und somit das Uebel. Mittelst der Reflexion auf die Folgen des Guten und Bösen an sich wird ihre Nothwendigkeit leicht entdeckt. Woher diese Nothwendigkeit? wodurch ist die Sünde mit der Sünde, die Tugend mit der Tugend nothwendig connex? Nicht durch die Natur; denn Gesinnung, Entschluß sind Willensakte, aber in der Natur verhält sich der Wille als bewußtloser, in ihr ist nichts bewußtes, wollendes. Der Mensch, welcher alle seine Entschlüsse bestimmt, ist mit allen seinen Gesinnungen und Beschlüssen in die Folgen hineingegangen. Hier wendet sich die Reflexion auf's Dogmatische. Jene Nothwendigkeit nemlich in den Folgen des Guten und Bösen ist eine von Gott in beides gesetzte; so das wird vom Menschen erkannt in dem Glauben an Gott, dessen Wesen die Heiligkeit, Allwissenheit und Allmacht ist. Die biblische Vorstellung von Gott in jener dreifachen Bestimmung ist die von ihm als dem Weltrichter und zwar von ihm als dem, dessen Natur ebenso die menschliche ist, wie die göttliche. Diese Be-

mmung ist keine Prädestination und kein Determinismus, dern die Vergeltung. Vergl. Hebr. 4, 11—13. I. Cor. 2, 3. und 14. Luc. 12, 13—21. Dabei wird hingewiesen auf en Weltrichter in den drei Eigenschaften seiner Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit, aber diese drei Eigenschaften sind rein geistig und der Mensch, welcher sich zu einer Handlung bestimmt, Gott den gerechten und heiligen sich gegenwärtig vorstellt, stellt sich ihn als Geist vor. Das Verhältniß ist dann weiter entwickelt, indem die Menschen mit Bezug auf den Weltrichter hingewiesen werden an die Vergeltung, welche

1) zu betrachten ist lediglich als Vergeltung. Vergl. Galat. 6, 7—9. Μὴ πλανᾶσθε· θεὸς οὐ μυκτηρίζεται. ὃ γὰρ ἐὰν σπείρῃ ἄνθρωπος, τοῦτο καὶ θερίσει u. s. w. Matth. 16 27. Μέλλει γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεσθαι u. s. w. καὶ τότε ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ.

2) ist die Vergeltung biblisch vorgestellt als Verdamm Vergl. Luc. 12, 4. und 5. I. Theß. 2, 16. Mit dem Geda der Vergeltung des Bösen durch fortwährende Strafe i verbinden die Beharrlichkeit des Menschen in der Sünde der keine Seeligkeit bestehen kann.

3) Ebenso nothwendig ist aber auch der Zusamm zwischen Sittlichkeit und Seeligkeit. Der Sittliche Seelige. Matth. 19, 21. Matth. 6, 5 u. ff.

Des dritten Hauptstückes Dritter Abschnitt.

Die Freiheit selbst.

§. 26.

Eintheilung.

Die den Willen mit Nothwendigkeit bestim ist einzig und allein in der Erkenntniß von ihr

den Willen. Ohne diese Erkenntniß und ohne deren Möglichkeit ist sie blos die das willenlose Thun mit Nothwendigkeit bestimmende Macht, — das Naturgesetz. Die willenlose Bewegung ist aber einerseits die des Objektes, es sei ein Weltkörper oder ein Element, eine elementarische Bestimmtheit, Luft, Wärme; oder eben jene Bewegung ist die eines vegetativ oder animalisch lebenden Subjekts, also die der Pflanze oder des Thieres. Der Wille selbst, für welchen jene Macht das Gesetz ist, ist der auch eines Subjektes, aber des intelligenten; eben die Intelligenz aber die subjektive ist es, in der und mittelst deren eine Erkenntniß jener Macht als der den Willen mit Nothwendigkeit bestimmenden möglich wird. Das intelligente Subjekt in dieser seiner Möglichkeit, das Gesetz zu erkennen, so daß es Gesetz für den Willen wird, ist das persönliche Subjekt oder die Person in ihrer Subjektivität. Für die Beantwortung der Fragen: was ist Freiheit? ist sie wirklich und wahrhaft? wird nun vorausgesetzt

a) eine Erkenntniß der subjektiven Persönlichkeit. Was ist Person?*)

---

*) Vergl. Dr. C. Daub, Darstellung und Beurtheilung der Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit. Altona 1834. S. 170—172.

Begriff der Persönlichkeit.

In anthropologischer Hinsicht verstehen wir unter Person ein Wesen, welches nicht allein Gegenstand für sich zu sein (Pflanze; der Stein ist blos Objekt für andere), nicht allein sich zu empfinden (Thier, zwar noch Sache, aber auf dem Sprunge stehend aus der bloßen Dinglichkeit in die Persönlichkeit), sondern nebst der Möglichkeit für sich selber Objekt zu sein (negative Bedingung), auch einerseits sich selbst zu erkennen, zu begreifen und zu wissen, andrerseits sich selbst zu begehren oder zu lieben vermag (positive Bedingungen). Positiver Weise ist also die Persönlichkeit in anthropologischer Bedeutung und in ihrer Wirklichkeit bedingt durch Selbsterkenntniß und Selbstliebe, welche beide aus dem Selbstgefühle entspringen. In dieser Bedeutung ist die Ichheit, deren Begriff sich hauptsächlich auf das Verhältniß eines Jeden zu sich, und die Persönlichkeit, welche sich auf das Verhältniß des Einen zum Andern bezieht, eines und dasselbe. Die Persönlichkeit a) in anthropologischer Bedeutung ist also im Grunde nur die vollendete Individualität;

b) Für den Willen des persönlichen Wesens, welches kein Subjekt ist und ganz und gar kein Objekt, sondern in welchem

---

die Thiere sind auch Individuen, aber nicht Personen; die Menschen Personen, doch auch Individuen. Durch die Persönlichkeit in dieser Bedeutung unterscheidet sich zwar der Mensch von den Thieren; doch gibt sie ihm ganz und gar kein Verdienst, denn er gelangt dazu (ein Ich zu sein) ganz ohne sein Zuthun.

Individuen schließen eines das andere von sich aus und beziehen sich jedes auf sich selber. In der natürlichen Persönlichkeit hat daher jeder Mensch Lust, sich selber, wie er ein Einzelnes und Individuelles ist, das Gesetz zu sein, auch wohl sich Andern zum Gesetz zu machen und sie nicht als Personen, sondern als Sachen zu behandeln. Dann wird die aus dem Selbstgefühle entspringende Ichheit zur Ichsucht, zum Egoismus. Das Sittliche tritt dann erst hervor, wenn die Individuen nicht bloß jeder sich und Andere oder einzelne Andere, sondern wenn sie das Allgemeine erkennen, anerkennen und lieben: das Allgemeine aber ist das Gesetz.

b) Der Begriff der Persönlichkeit in juristischer Hinsicht unterscheidet sich von dem ethischen dadurch, daß er bloß an dem einen Merkmal der Möglichkeit haftet, Rechte zu haben oder zu erwerben, welches die Sache nicht vermag; an sich ist er zwar nicht unrichtig, aber einseitig, unvollständig und für die Ethik durchaus unzureichend.

c) Bei dem dogmatischen Begriff der Personalität in seinem Unterschiede vom ethischen wird abstrahirt von aller Individualität (mithin auch von Organisation überhaupt, und Animalität besonders, welche bei ihr statt hat) und das persönliche Wesen betrachtet als wissendes und wollendes; aber zugleich als ein solches, dessen Wissen nicht Sinne und Nerven und dessen Wollen nicht Muskeln, Fibern rc. zu seiner Bedingung hat: als solches Wesen wird allein Gott erkannt. Der persönliche, d. h. wissende und wollende Gott ist aber kein Individuum, d. h. kein organisirtes, animalisch-lebendiges; der Ausdruck: lebendiger Gott, bezeichnet nur seine absolute Geistigkeit. Der ethische Begriff von Persönlichkeit ist demonstrabel, sein Gegenstand kann aufgezeigt, gewußt, begriffen werden; der Begriff der Persönlichkeit Gottes ist indemonstrabel, ja, in andern Beziehungen incommensurabel, nicht mit gleichem Maaße zu messen, nicht aufzuzeigen, noch zu wissen, sondern zu glauben. Warum? das zeigt die Dogmatik.

d) Ein Individuum, welches

1) das Gesetz zu erkennen,

2) sich vermittelst des erkannten Gesetzes in Absicht auf sein Thun und Lassen durch sich selber zu bestimmen, sich durch sich die Richtung zu geben vermag: ist Person in ethischer und praktischer Bedeutung des Worts. Die Elemente der Persönlichkeit in dieser Hinsicht sind also

alle Subjekte und Objekte aufgehoben und nur negativer Weise enthalten sind, für den Willen Gottes ist das Gesetz nicht eine ihn mit Nothwendigkeit bestimmende Macht, sondern der Wille Gottes ist das Gesetz selbst als diese Macht. Der Wille des persönlichen Subjekts ist es, für welchen jene Macht die mit Nothwendigkeit bestimmende ist. Aber der Wille des Menschen ist von dem Gesetz für ihn verschieden. In dieser Verschiedenheit hat das intelligente als das persönliche Subjekt das Bedürfniß der Erkenntniß des Gesetzes. Das Princip der Möglichkeit dieser Erkenntniß ist das ihm immanente und heißt das Gewissen, und so würde eine Untersuchung folgen müssen über das Gewissen.*)

c) Das Gesetz für den Willen des persönlichen Subjekts ist die ihn mit Nothwendigkeit bestimmende Macht; aber er ist der Wille der subjektiven Person; er ist Wille, kein Instinkt, kein Trieb. Jene ihn bestimmende Macht ist also keine ihn necessitirende, sondern indem das Gesetz die ihn bestimmende,

---

a) das Vermögen, das Gesetz in Bezug auf die Anerkenntniß und das Befolgen desselben zu erkennen und zu wissen: das Gewissen;

b) das Vermögen kraft dieser Erkenntniß, also aus Vollmacht des Gewissens sich durch sich selber dem Gesetze gemäß, oder diese Vollmacht überschreitend, ihm zuwider zu bestimmen: Freiheit.

Freiheit und Gewissen sind also die Bedingungen der Persönlichkeit in ethischer Bedeutung. Beide beziehen sich auch auf ein Gefühl, aber nicht wie bei der natürlichen Persönlichkeit (Ichheit) auf ein Gefühl von ihm selbst (Selbstgefühl) sondern von seinen Verbindlichkeiten und Pflichten, also auf das, das Individuum zugleich demüthigende und erhebende Gefühl der Achtung, das moralische. Dies sittliche Gefühl ist die Basis der Persönlichkeit in ethischer Bedeutung des Worts.

An und in sich ist die natürliche und ethische Persönlichkeit nicht verschieden, denn im Menschen als Individuum (Gott ist kein Individuum) ist nur Eine Persönlichkeit denkbar: es verhält sich aber jene zu dieser wie das Unvollendete zum Vollendeten, wie die Knospe zur Frucht.

*) Vergl Dr. C. Daub, Darstellung und Beurtheilung der Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit, ed. Kröger. S. 177—218. Siehe unten: die Lehre vom Gewissen als Uebergang zum speciellen Theil der Moral.

ist er als Wille die sich bestimmende Macht, und dieses sich Bestimmen ist das freie Bestimmen, der Wille ist der freie Wille. *)

---

*) Vergl. Kröger S. 172—77.

Begriff der Freiheit.'

Freiheit ist die durch sich begründete und durch sich allein bedingende und bestimmende Thätigkeit. Sie ist also eine ursprüngliche Thätigkeit (kraft welcher wohl Thätigkeit ertheilt, Bewegung mitgetheilt wird) aber keine ertheilte, geschweige mitgetheilte, sondern eine rein ertheilende Thätigkeit.

Die Freiheit kann nun betrachtet werden als

a) Grund der Persönlichkeit, und darunter wird verstanden die Thätigkeit, durch welche ein Wesen Person ist.

b) als Eigenschaft, dann ist sie die Thätigkeit, welche die Person hat.

Der Grund nun dieses Habens, oder der, aus welchem ein Wesen Person ist, ist der Grund des Seyns der Personalität, oder das durch Freiheit seyende Wesen hat eben darum Freiheit.

Der Mensch, als persönliches Wesen, hat Freiheit, ihn aber kann man, was die Freiheit als seine Eigenschaft betrifft, betrachten:

1) im Verhältniß zu ihm selber, und da entdeckt es sich, daß er noch andere Eigenschaften habe, z. B. Sinnlichkeit, Leiblichkeit ꝛc. In diesem Verhältniß wird die Freiheit begriffen entweder

a) als Wille, indem von jeder andern Eigenschaft des Menschen abstrahirt und lediglich auf die Freiheit als Grundeigenschaft desselben reflectirt wird, so daß jede andere von dieser, und darunter besonders die Begehrungskraft des Menschen von ihr, seiner Willenskraft, unterschieden, und das Begehren in einem untergeordneten Verhältniß unter das Wollen anerkannt wird, in welcher Anerkenntniß z. B. einer erklären kann: Ich will das nicht, was ich doch begehre, oder will das, was ich gar nicht begehre. Die Freiheit als Wille ist nicht bedingt durch andere Eigenschaften des Menschen, sondern bedingt diese andern.

b) als Willkühr. Der Begriff von der Freiheit als der Willkühr des Menschen entsteht, wenn, indem jene als Eigenschaft desselben berücksichtigt wird, zugleich auch andere seiner Eigenschaften in Betracht kommen, besonders das Vermögen zu empfinden, wahrzunehmen, das Wahrgenommene zu begreifen ꝛc. Unter Willkühr wird verstanden das Vermögen zu wählen; gewählt kann nicht werden, ohne daß irgend etwas sey, das gewählt werde, solch Etwas kann für den Menschen nicht sein, ohne daß er es wahrnehme, empfinde, denke ꝛc. Die Freiheit als Willkühr, als das Vermögen zu wählen, die Wählkraft, ist also bedingt durch andere Vermögen des Menschen, die ihm gleichfalls eigen sind, durch Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Gedächtniß, Verstand. Zur Möglichkeit des Wählens gehört ferner nicht ein einziges Ding, auch ge-

Die Freiheit selbst nun ist zu betrachten:

I. An sich in ihrer Identität mit der Nothwendigkeit, wo es heißen würde: die Freiheit ist die Nothwendigkeit selbst

---

nau genommen nicht bloß zwei, wobei das fatale entweder und oder eintreten würde, sondern mehrere. Daher erklärten wir: Willkühr ist das Vermögen des Menschen, zwischen mehreren Dingen, die er erkennt, entweder das Eine oder das Andere, oder keines von beiden, sondern ein Drittes oder keines von Allen zu wählen: so ist die Fatalität aufgehoben und die Libertät gerettet.

2) Im Verhältniß sowohl zu ihm selber, als zu andern Individuen und Dingen außer ihm, begreifen wir die Freiheit, welche Eigenschaft ist:

a) als innere. Innere Freiheit ist sie, sofern der, welcher sie hat, nicht durch andere Bestimmungen oder Bestimmtheiten, welche gleichfalls die Seinigen sind, gehindert wird, sie zu bewähren und zu beweisen, sondern sie alle andern Seelen- und Geisteskräfte bestimmt und ihnen, sie bestimmend, ihre Richtung gibt. Kehrt sich das Verhältniß um, so daß andere innere Kräfte, z. B. Phantasie, Empfindungskraft, Gedächtniß 2c. (entweder durch seine eigene Schuld, indem er durch ausschließliches Lesen von Dichtern, Romanen 2c. gereizt, seiner Phantasie überall nachhängt, oder unverschuldet, z. B. im hitzigen Fieber, Deliriren; vorausgesetzt, daß er sich diese Störung seiner Leibeskräfte nicht selbst zugezogen) der Freiheit die Richtung gegeben wird, so ist hiemit eben die innere Freiheit entweder eingeschränkt oder gar aufgehoben.

b) als äußere. Unter äußerer Freiheit wird verstanden die physische Möglichkeit, daß der Mensch thue und unterlasse, was zu thun oder zu unterlassen ihm eben beliebe. Der Begriff dieser Möglichkeit bezieht sich weniger auf Gesinnungen und Entschlüsse (die als Bewegungen in der Zeit innere heißen) als auf Thaten und Handlungen (welche als Bewegungen im Raume äußere sind) und die Freiheit mit Bezug auf sie als jene physische Möglichkeit, heißt deßwegen äußere Freiheit. Sie kann eingeschränkt oder gar aufgehoben werden, entweder ohne Zuthun anderer Menschen blos durch die Natur z. B. durch verschuldete oder unverschuldete Lähmung der Glieder; oder durch Zuthun und Mitwirken anderer Menschen, welche über ihn Gewalt haben und ihn mittelst dieser Gewalt entweder ganz oder zum Theil außer Stand setzen, zu thun was ihm beliebt. Diese Einschränkung ist entweder selbst verschuldet (wenn er durch Eingriffe in die Freiheit Anderer, betreffend ihr Leben, Eigenthum 2c., ihnen das Recht gibt, seine Freiheit zu beschränken) oder er ist unschuldig daran, wenn er wider alles Recht in die Gewalt Anderer kömmt, z. B. durch List zum Sklaven gemacht wird.

3) Betrachtend den Menschen im Verhältniß zu dem Gesetze, unter welchem er steht, begreifen wir die Freiheit, die er hat,

a) als gesetzlose. Wenn der Mensch sich nicht zugleich selber unter

abstrakt und an sich. In dieser ihrer Identität mit der Nothwendigkeit ist die Freiheit einerseits das Element der Persön-

---

das Gesetz stellt, unter welchem er steht; wenn er dasselbe, das ihm erkennbar ist, da er Gewissen hat, nicht zugleich wirklich erkennt und sich darnach in seinen Entschließungen und Handlungen bestimmt: so läßt er sich vorläufig durch etwas anders bestimmen, und wird also abhängig von etwas, das nicht Gesetz, sondern wohl gar wider das Gesetz ist. In dieser Abhängigkeit kann er wohl wähnen frei zu sein; allein sie ist nicht Freiheit, sondern der Verlust derselben: eine scheinbare Freiheit, Ungebundenheit, Frechheit.

b) als gesetzliche, oder wahre. Das Gesetz verhält sich nur als Mittel zu einem Zwecke, und kein Gesetz ist an und für sich selbst Zweck. Der Endzweck, dem alle Gesetze dienen, ist aber die Freiheit; daher kann man das Gesetz wohl Schild und Schutzwehr der Freiheit nennen. Kraft des Gesetzes nun und kraft seiner Anerkenntniß mittelst des Gewissens macht und erhält der Mensch sich frei. Je gewissenhafter er also in seinen Entschlüssen und Handlungen ist und immerfort zu sein strebt: desto freier wird er und in desto höherm Grade ist Freiheit des Willens (wie sie sich denn auch durch seinen ganzen Charakter offenbart) eine Eigenschaft desselben.

Also: im Gebiete der Gesetze ist Freiheit für den Menschen, außer demselben nur Sklaverei. Wie der Vogel sich nur in der Atmosphäre, nicht im luftleeren Raume, heben und halten kann: so der Mensch nur im Gebiete der Gesetze.

Wie die sogenannte moralische Freiheit (Geistesfreiheit ɪc.) eine Modifikation der innern, so ist die politische Freiheit (die Unabhängigkeit eines Volks von andern Völkern) die bürgerliche Freiheit, (die Unabhängigkeit der Glieder eines Volks von andern Gliedern) die Preß-, Handelsfreiheit ɪc. jede eine besondere Art der äußern Freiheit. Letztere hat eben nicht zur Ehre unsers Geschlechts, ein bei weitem größeres Interesse für die Menschen, als die innere, da doch der wahre Werth der äußern Freiheit zuletzt in der innern besteht, diese nur durch jene begünstigt wird; und der Unabhängigste, welcher mithin äußerlich am freiesten ist, dieser äußern Freiheit wegen, sobald er seinen Leidenschaften fröhnt, mit nichten schon achtungswürdig ist. Was das Verhältniß der innern und äußern Freiheit zu einander betrifft, so erhellet aus dem Begriff beider ganz klar, daß ein Mensch innerlich im hohen Grade frei sein kann, wenn ihm auch die äußerliche Freiheit ganz mangelt. So war Sokrates im Kerker unendlich freier als seine Ankläger und Verfolger, und Epiktet, obwohl ein Sklave freier als sein Gebieter. Und umgekehrt kann ein Mensch äußerlich im hohen Grade frei sein, und er ermangelt doch der innern Freiheit, ist innerlich ein Sklave. So mancher römische Imperator, der in seinem ungeheuren Reiche thun konnte, was er wollte, aber von den Leidenschaften der Herrschsucht, Wollust ɪc. beherrscht wurde.

chkeit und wird sie andererseits das Attribut der Person.
Personen sind wir rein und allein in der Athmosphäre der
Freiheit. Die beiden nächsten Paragraphen haben diesen ersten
Punkt darzustellen und auszuführen.

II. Die Freiheit als Attribut oder sogenannte Eigenschaft
er Person ist der Wille selbst, wie er der sich bestimmende
t, der Wille eines jeden, sein Eigenwille im Unterschied von
er Nothwendigkeit, der bis in den Gegensatz ja in den Wider-
reit geht. „Ich will nicht!“ „Wer kann mich zwingen?“
Dieser Unterschied der Freiheit von der Nothwendigkeit wird,
ndem sie als der freie Wille das Attribut der Person ist, zum
Gegensatz, zum Widerstreit mit der Nothwendigkeit, desgleichen
um Widerstreit der Nothwendigkeit mit ihr. In diesem Wi-
erstreit thut sich das Böse auf, und der Widerstreit ist einer-
eits ein praktischer, es wird von dem Menschen in seinem Eigen-
willen der Nothwendigkeit widerstrebt. In diesem Widerstreite
hat er die Pflicht, aber so lange er in diesem Widerstreben ist,
st sein Thun gegen die Pflicht gerichtet, es ist sein Streben
einerseits ein Streben nach Freiheit mit Vertilgung der Noth-
wendigkeit, andererseits ist das Widerstreben ein Streben nach
der Nothwendigkeit gegen die Freiheit. Dieses Widerstreben
st auf seiner höchsten Spitze einerseits die Revolution, alles
Bestehende wo möglich vernichtend, alle Gesetze wegwerfend
aus der Nothwendigkeit des Allgemeinen sich in sich zurückzie-
hend und nur den einzelnen, sich gelten lassend. Das hat am
vollkommensten die französische Revolution gezeigt, mehr als
die altenglische und jede andere. Exemplarisch waren besonders
die Jakobiner im Spott gegen Gewissen und Tugend. Wollte
sich eine Nothwendigkeit geltend machen, so wurde sie sogleich
abgeschafft. Es sollte niemand allgemeinen Willen haben. Auf
der anderen Seite, wo das Widerstreben das Streben gegen
die Freiheit ist, ist die Spitze der Despotismus, es soll nur ein
Wille sein, dem alle anderen unterworfen sein sollen. Hier

ist Napoleon als Kaiser ein Beispiel mit seinem eisernen ungeheuren Willen, bis dieser in andere Völker hinausgriff und an sich selbst brach. So ist es ein practischer Widerstreit. Jenes Widerstreben wird aber auch im Denken, Nachdenken, im Betrachten der Freiheit und Nothwendigkeit ein theoretisches, und in der Theorie geht das Streben einerseits auf die Nothwendigkeit und ist ein Negiren ihrer als des Gesetzes für den Willen, dessen Erkenntniß das Gewissen gebe, andererseits geht dieses Widerstreben gegen die Freiheit des Willens und negirt sie als eine Chimäre. Davon handelt die Critik der Hypothesen, die gegen die Freiheit des Willens ausgesonnen sind *). Unter II. gehörte nun noch eine Frage nach dem Ursprung jenes Widerstrebens, eine Frage nach dem Ursprung des Bösen. Diese würde aber hier zu viel Zeit wegnehmen und ist deßhalb in einer besonderen Vorlesung beantwortet worden **).

III. Ist die Freiheit zu betrachten in ihrer jenen Unterschied und jenen Widerstreit aufhebenden Energie. Sie selbst als diese Energie ist die Macht der Restitution ihrer Identität mit der Nothwendigkeit. In dieser durch die Freiheit selbst restituirten Identität ihrer selbst mit der Nothwendigkeit ist sie die Sittlichkeit. Das Sittliche und nur es ist wirklich das Freie.

Anmerkung. Für die Betrachtung der Freiheit in dieser dreifachen Weise ist der Gedanke von ihr supponirt, wie auch der von der Nothwendigkeit selbst. Das den Gedanken bezeichnende Wort Freiheit ist in jeder einigermaaßen gebildeten Sprache vorhanden, und fast in Jedermanns Munde, besonders heutzutage, wo es das dritte Wort des Pöbels ist. Gefragt aber wird: was ist Freiheit? und: ist sie wirklich und wahrhaftig? Kömmt dies zur Sprache, so sagt der eine: ich

---

*) Vergl. Dr. C. Daub, Darstellung und Beurtheilung der Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit. Herausgegeben von Dr. Kröger. Altona 1834.

**) Vergl. die folgenden Bände der Daub'schen Vorlesungen.

stelle mir sie so vor, der andere: ich dagegen denke mir das und das darunter. Hier aber ist die Frage: wie muß ich mir sie denken, wie denkt sie sich selbst? Die Erkenntniß des Begriffs der Freiheit kann daher nur das Resultat einer schweren und streng zu führenden Untersuchung seyn.

§. 27.

Die Freiheit als das Element der Persönlichkeit.

Diese Untersuchung leitet sich folgendermaaßen ein mit der Voraussetzung, daß die Persönlichkeit begriffen sei. (Siehe oben S. 309. ff. Anmerkung.)

A. Objekte, blos als solche, sind das eine dem andern, aber keines ist sich selbst präsent. Die Sonne ist z. B. der Erde, die Erde der Sonne, der Mond ist beiden und beide ihm gegenwärtig, aber keines sich selbst. Das, mittels dessen Objekte einander präsent sind, ist kein Objekt, auch kein blos lebendes Subjekt, sondern das Denkende. Das Element, worin sie einander präsent sind, ist Raum und Zeit; sie existiren im Raum, succediren in der Zeit und wenn dies Element außer der reinen Anschauung sinnlich gefaßt wird, so ist's der Aether für die Weltkörper.

B. Subjekte und zwar einerseits als vegetativ lebende sind, wie Objekte, auch nur einander, keines ist sich präsent; andererseits als animalisch lebendige sind sie aber nicht nur eines dem andern und sind ihnen nicht nur Objekte und vegetativ lebende Subjekte, sondern ist auch jedes von ihnen sich selbst präsent. Das Thier wird dem Thiere, der Wolf dem Schafe, das Schaf dem Wolfe präsent, aber beides ist zugleich sich präsent und zwar ist diese Selbstgegenwart des animalisch lebenden Subjektes vermittelt durch das Selbstgefühl. Das Thier ist nur als sich fühlend sich selbst gegenwärtig. Das Element, worin lebende Subjekte als solche sich einander gegenwärtig sind, ist ein sehr Verschiedenes, das Element κατ᾽ ἐξοχήν, das Was-

ser, die Luft, die Erde, das Feuer. Das sind abstrakte Elemente in der Objektivität und materielle Elemente in der Subjektivität.

C. Das nicht nur animalisch Lebende, wo es individuelles Subjekt ist, sondern zugleich das persönliche Subjekt wird, ist eins dem andern nicht nur, sondern jedes sich selbst gegenwärtig, aber diese Selbstgegenwart wird vermittelt durch's Selbstbewußtseyn. Das persönliche Subjekt in seiner Individualität als animalisch lebendes hat mit dem blos animalisch lebenden Subjekt das Element gemein. Aber das Element, worin das lebende Subjekt das persönliche und ein sich bewußtes wird, ist kein materielles, sondern das ist die Freiheit in der Identität mit der Nothwendigkeit. Begriffe die Wissenschaft nur dies Element, wie ganz anders sollte es um die Theologie stehen, wenn sie sich damit aus dem Realismus und subjektiven Idealismus erhöbe! Im natürlichen Elemente, als dem Wasser, Schlamm u. s. w. beginnt das thierische Leben blos als thierisches und in diesem Elemente wird das thierische Leben auch erhalten. Aber die Freiheit in der Identität mit der Nothwendigkeit ist das Element der Persönlichkeit, aus ihr haben wir unsere Existenz als Persönlichkeit, aus ihr stammen wir! Ganz recht sagt die Mystik: der Mensch soll in Gott leben! Wie aber ist das zu verstehen ohne die Freiheit zu begreifen? So die Freiheit als das Element der Persönlichkeit gedacht, ist sie ganz in der Identität mit ihr gedacht, und wird sie als das Element aller Personen gedacht, aller Menschen, die aus dem animalischen Leben, aus der blos fühlenden Selbstgegenwart heraus sind. Der Eskimo und sein Hund sind, er sich mit Bewußtsein, der Hund mit Gefühl gegenwärtig, und beide sich gegenwärtig; der Hund ist sich gegenwärtig blos in der Atmosphäre, auf der Erde, der Eskimo in der Freiheit; so herrscht dieser über jenen. Ebenso der Beduine und sein Pferd, der Neger und sein Kameel, der Engländer und sein Schiff; wo

er lande, bleibe, er ist der freie, England das freie Land durch's Gesetz, nicht der Boden, sondern seine Menschheit!

Begriff der Freiheit in ihrer Identität mit der Nothwendigkeit.

Ihm widersetzt sich das natürliche Denken der Menschen, besonders als bloßes Vorstellen; sie lassen darin keine Identität des Nothwendigen und Freien zu, haben den Unterschied beider von einander und halten ihn fest. Der Unterschied nun wird durch's Denken nothwendig gemacht; aber daß es bei diesem Unterschiede bleibe, hat im Denken als solchem keine Nothwendigkeit. In jenem Unterschiede wird das Freie vorgestellt als das Nichtnothwendige und das Nothwendige als das Nichtfreie. Nämlich wer die Nothwendigkeit denkt oder auch nur nennt, der hat an die Freiheit gedacht oder denkt sie, und umgekehrt, wer diese nennt, hat an die Nothwendigkeit gedacht oder denkt an sie. Die beiden Gedanken der Nothwendigkeit und Freiheit setzen sich nothwendig voraus, sind reciprok nothwendige Gedanken, keiner ist ohne den andern. Im gemeinen Bewußtsein kommt der eine Gedanke, der der Nothwendigkeit, als der der Natürlichkeit vor, der andere, der der Freiheit, als der des Lasters, des Verbrechens, der Sünde. Stirbt ein Mann in hohem Alter, so heißt es: es ist natürlich; stirbt einer im Jünglingsalter in der Blüthe des Lebens, so fragt man: woran ist er gestorben? Am Nervenschlag; das ist natürlich. Man hat ihn vergiftet; der Tod ist unnatürlich, gewaltsam, verbrecherisch, er war frei, nicht nothwendig, natürlich. Dieser Unterschied wird gemacht und muß nothwendig gemacht werden, wie der Mensch schon äußerlich in bloßer Erfahrung leicht anerkennt. Keiner kann außer momentan das Athemholen unterlassen, es ist etwas Nothwendiges wie der Blutumlauf; jeder kann aber das Sprechen unterlassen, stundenlang, jahrelang oder wie der Trappist das ganze Leben hindurch. Aber schon mittels dieser

Reflexion ist eine gewisse Beziehung der Nothwendigkeit und Freiheit nicht zu verkennen; Freiheit und Nothwendigkeit beziehen sich auf einander. Verschiedene, aber die eines auf das andere sich beziehen, haben und müssen wenigstens Eines mit einander gemein haben; durch dieses Gemeinsame ist bereits ein Nicht-Verschiedenes, eine Identität. Was aber ist es nun, wodurch als durch ein Beiden Gemeinsames Freiheit und Nothwendigkeit identisch ist? Das Beiden Gemeinsame ist die Bewegung, die Thätigkeit. Darin, daß die Freiheit Bewegung ist, ist sie mit der Nothwendigkeit, die gleichfalls Bewegung ist, identisch. Also für den Begriff der Identität der Freiheit und Nothwendigkeit ist auf die Bewegung zu reflektiren.

Reflexion auf die Bewegung.

Es ist oft und viel die Frage gewesen, was die Bewegung sey. Hier ist diese Frage zu beantworten. Bei der Reflexion auf sie wird abstrahirt vorerst von der Nothwendigkeit und Freiheit als verschieden, und darauf, wie beide identisch sind, reflektirt. Das Thun, das Bewegen ist, wie, wenn man darauf achtet, leicht anerkannt wird, ein sich Verhalten, also die Kategorie der Relation. Wozu ein sich Verhalten? Zu sich selbst! Es verhält sich das Thun und ist so:

a) id quod agit, id quod movet. Das, zu welchem es sich verhält, ist es selbst und ist so

b) id quod agitur, id quod movetur. Das Verhalten ist das Thun selbst in diesen beiden Seiten des sich und des sich zu sich Verhaltens, ist die Bewegung an sich,

c) motus ipse. Ehe wir aber auf diese Bewegung unser Augenmerk richten können, müssen wir reflektiren auf die Freiheit und Nothwendigkeit, von denen vorher abstrahirt wurde; denn wir sehen noch nicht ein, wie in Beiden die Bewegung immanent sey. Daß nun

α) die Freiheit Bewegung sey, Thätigkeit als solche, wird

bei einiger Beachtung ihrer leicht erkannt werden, besonders in der Bestimmung, die sie hat und erhält. In dieser ist sie z. B.

1) Die äußere Freiheit des Menschen. Er sitzt nicht fest, er kann sich frei bewegen, hingehen wohin er will. Die Bewegung ist eine freie, die Freiheit ist hier die äußere Thätigkeit. Ebenso die politische Freiheit; es kann einer alle Maaßregeln der Regierung untersuchen, darüber reden, schreiben; das aber ist ja die Activität selbst. Nicht minder die persönliche Freiheit. Wie ist aber die Nothwendigkeit Bewegung? und nichts als Bewegung?

β) Die absolute Nothwendigkeit, die in der spekulativen Logik nämlich, ist die Bewegung von vornherein durch und durch. Hic Rhodus hic salta. Das Seyn, welches das Nichts ist, das Nichts als ein Seyn, beides in einander, das Werden, ist die Bewegung selber. In der Logik sind die Begriffsbestimmungen des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen schlechthin nothwendig. Aber ist denn der Begriff ein Passives, das Begreifen ein Leiden? Vielmehr ist diese Nothwendigkeit die reine Aktivität selbst. Im Urtheil sind Subjekt, Prädikat und Copula nothwendig, sie sind die drei nothwendigen Bedingungen des Urtheils. Aber ist denn das Urtheilen nicht ein Thun? Also die Bewegung ist eine Nothwendigkeit. So im Schluß sind die drei termini nothwendig. Das Schließen aber ist ein Thun! Das Nothwendige ist das Thätige! Die spekulative Logik faßt das Nothwendige als das Thätige. — Es hat ein Aergerniß gegeben gegen die spekulative Logik, weil es darin überall mit absoluter Nothwendigkeit hergeht, „weil es so ja nicht zur Freiheit komme," als wenn nicht darin eine Stelle wäre, wo die Nothwendigkeit der Freiheit selbst begriffen wird. Die Opponenten wünschen aber an ihre Stelle die Willkühr. Daher also die Anstrengung im nothwendigen Denken! Die ideelle Nothwendigkeit ist besonders die der Mathematik, deren Erkenntnisse als apodiktisch (d. h. ja noth-

wendig) bezeichnet werden. Ist aber die mathematische Nothwendigkeit auch ein Thätiges? ist denn das Mathematische auch Bewegung? es, das durch und durch auf's Apodiktische ausgeht und darin sich hält? 2 + 2 = 4 eine Nothwendigkeit; oder die drei Winkel eines Dreiecks gleich zwei Rechten ebenso nothwendig; oder das Quadrat der Hypotenuse gleich denen der beiden Catheten. Das gibt der Mathematik die Ruhe, sie ist immer die sich ruhig verhaltende, sie weiß sich sicher. Daher der große Mathematiker gewöhnlich der leidenschaftslose, ruhige ist. Aber es bewegt sich ja Alles in ihr mit Nothwendigkeit. Die Nothwendigkeit, die das Mathematische hat, ist ja nur durch die Bewegung. Wiederholst du die Zwei nicht, woher die Vier? Noch mehr in der Geometrie, wo die Figuren erst erschaffen, die Beweise erst geführt werden müssen! Wie aber ist es mit der materiellen, mit der reellen Nothwendigkeit? Sie macht mehr Schwierigkeit, wo sie die blos objektive ist und zwar rein in der Mechanik, im Objekt, wie es existirt in seiner Körperlichkeit. Ein Fels mitten im Meer hat sein Bestehen in der Nothwendigkeit und durch sie. Aber wo ist denn hier die Bewegung? Jacet, non agit, nec movetur! Die Elemente um ihn her sind in der größten Bewegung, der Sturm, das Meer, die Lüfte, die Wellen heben sich, dringen an, es ist ein Brausen und Sausen, aber der Fels bleibt stehen! Thut er nichts? Er stößt die Wellen und den Sturm zurück, seine abstoßende Kraft ist die Bewegung, diese Repulsiv-Kraft ist's, wodurch er Stand hält. Manches scheint nur passiv zu seyn, in ewiger Ruhe; aber Alles ist innerlich in steter Bewegung repellirend und attrahirend.

I. Die Bewegung oder Thätigkeit, eben das der Freiheit und Nothwendigkeit Gemeinsame ist eine einfache und unmittelbare, das Thun zuvörderst ein ganz einfaches simpliciter agere und als solches ein ganz objektives. Das Thätige, Bewegende, agens, movens ist ein Objekt; das, worauf das Thä-

tige als das Bewegende geht, was bewegt wird, ist ebenso ein Objekt. In dieser objektiven Bewegung also ist eine Verschiedenheit des Objekts vom Objekte, es sind verschiedene Objekte ohne Rücksicht noch auf ihre Qualität. Aber wie kommen wir dazu bei der Reflexion auf das einfache Thun zugleich verschiedene Objekte zu denken, anzuerkennen? Aus dem Gedanken des Unterschieds der Freiheit und Nothwendigkeit, den wir schon hatten. Das Thun oder Bewegen als ein sich Verhalten der Objekte zu einander ist, indem ein unmittelbares und einfaches

a) vorerst ein einseitiges. Die Thätigkeit des einen Objekts ist das Wirken, und das wirkende Objekt ist hiermit als Sache die Ursache, causa efficiens; das andere Objekt, zu dem das eine sich verhält, in Ansehung dessen es das Bewegende ist, empfängt von dem einen die Bewegung, Wirkung, ist das Bewirkte. Das Verhältniß ist also das der einseitigen Causalität. Aber so ist die ganze Bewegung die mechanische, eine durch das eine Objekt als bewegendes in ein anderes Objekt, das in Ruhe war, gesetzte Bewegung und durch dies andere in ein drittes gesetzt. So z. B. trifft auf dem Billard, wenn ein Ball berührt wurde, der da ruhte, auf einen zweiten, der gleichfalls ruht; ist die Bewegung des ersten nicht sehr stark, so stellt der erste Ball sich an die Stelle des zweiten und ruht, dieser aber läuft und kann einen dritten verdrängen. Die Bewegung ist eine blos mittheilende. Aber so auch ist die blos mechanische Bewegung eine nothwendige, jedoch schon mit dem Scheine der Freiheit. Woher dieser in der mechanischen Bewegung, die doch eine nothwendige ist? Daher, weil sie Bewegung ist, das hat sie mit der Freiheit gemein, daher schon dieser Schein der Freiheit in der Mechanik. Dies ist besonders der Fall, wenn die Mechanik von den äußeren Bedingungen der Friction u. s. w. unabhängig ist. So z. B. ist die Bewegung der Gestirne um ihre Axe eine von jenen äußeren Bedingungen unabhängige; frei, ohne Stoß, Druck, Zug, ungehemmt

scheinen sie sich im Himmelsraum zu bewegen. Die Freiheit blitzt schon in den Himmelskörpern durch. Dies gibt ihnen den Schein der Freiheit. Dieser Schein der Freiheit ist ein nothwendiger Schein, durch die Nothwendigkeit der Bewegung, die der Freiheit und Nothwendigkeit gleich immanent ist. Dieser Schein ist unüberwindlich. In allem Schein ist Wahrheit, die Wahrscheinlichkeit ist Wahrheit. „Der Schein," sagt Goethe, „was ist er, dem das Wesen fehlt? Das Wesen, wäre es, wenn es nicht erschiene?" Goethe sagt hier mehr als er dachte! Selbst das höchste Wesen wäre nicht, wenn es sich nicht manifestirte in der Welt! Aber diese einfache Bewegung ist als unmittelbare wie jene mechanische, so auch

b) die zweier Objekte in der Weise, daß ihr zu einander sich Verhalten die Bewegung des einen Objekts in das andere und die Bewegung dieses wieder in das eine setzt, also das reciproke Setzen der Bewegung beider durch einander. War sie als mechanische vorher einseitig, so ist sie jetzt gegenseitig. Das eine Objekt verhält sich als die Ursache der Bewegung des andern, die Bewegung des andern verhält sich als Ursache der Bewegung des einen. Durch a kommt Bewegung in b und durch b Bewegung in a. Diese Bewegung in dem reciproken Causalverhältniß geht nicht die Aeußerlichkeit, nicht die Räumlichkeit, nicht das Quantum und die Quantität, sondern das Innerliche, die Qualität beider Objekte an. Die Thätigkeit als die Ursache durch das eine Objekt hat zur Wirkung eine Veränderung des andern Objekts, und ebenso die Thätigkeit des andern Objekts hat zur Folge eine Veränderung des einen; beide verändern sich durch einander. In dieser Bewegung bleibt kein Objekt, was es war, beide gehen unter in einem dritten, während bei der mechanischen Bewegung beide Objekte bleiben, was sie sind. Die Bewegung dieser Art ist die chemische, der chemische Proceß. Körper müssen nicht die beiden Objekte sein, die sich gegenseitig afficiren oder inficiren; aber Beide

können Körper sein. So kann z. B. Eisen und Sauerstoff einen Proceß mit einander haben; das Eisen lange der Feuchtigkeit ausgesetzt in der Luft rostet. Die Säure vermischt sich mit der Luft; der Kohlenstoff im Eisen verdirbt die Luft und nimmt ihr den Sauerstoff. Auch hier ist der Schein der Freiheit, obgleich bloße Nothwendigkeit da ist; denn es ist ja eben Bewegung. Dieser Schein der Freiheit ist geringer oder größer, gering ist er z. B. wenn Eisenspäne in einem Gefäß sind und mit Säure übergossen Feuer fangen. Das Resultat des chemischen Prozesses ist das corpus mortuum. Eins von Beiden wird immer verzehrt, verbrannt; Holz und Luft gehen in Asche über. Das mechanische Resultat ist die Ruhe, das chemische der Tod. Es ist aber nun die Thätigkeit

II. eine mittelbare und subjektive. Sie so zu fassen sind wir genöthigt durch den Gedanken ihrer in der Identität mit sich, indem von der Verschiedenheit der Objekte und von den Objekten selbst abstrahirt wird. Es sind hier nicht verschiedene Objekte in ihrem Verhältnisse zu einander, sondern ein und dasselbe Subjekt in seinem Verhältniß zu sich selbst. Die Thätigkeit ist die sich subjektiv oder in dem einen und demselben Subjekte setzende, und auf sich selbst oder auf das Subjekt gerichtet, und sie ist ebendamit die durch sich selbst in sich gesetzte. Aber dieses ihr Thun als jenes sich Setzen ist ein mittelbares und hat, indem es ein mittelbares wird, eine Richtung auf das objektive Thun und zur Objektivität überhaupt hin. In dieser Richtung gibt sich die That oder Bewegung die Mittel, wodurch sie die sich in sich setzende oder durch sich gesetzte Thätigkeit ist. Diese Mittel sind oder werden Organe und die ganze mittelbare Bewegung ist die organische Thätigkeit. Aus dem Objekt nimmt die Bewegung den Stoff, mittels dessen sie sich ihre Organe gibt und so die mittelbare Bewegung wird. Es ist also hier eines und dasselbe, welches sich aus sich selbst und für sich selbst als setzendes für sich als gesetztes bewegt,

aber mittels eines andern, welches die Bedingung ist. In der Richtung, die sie nimmt oder hat auf's Objektive hin ist sie die vegetative Organisation; ihre Mittel sind blos Organe als solche und zwar aus einem Stoff, wie er in der mechanischen und chemischen Bewegung vorbereitet ist. Das subjektive und mittelbare Thun ist demnach das Organisiren, ein sich selbst Produziren, aber mittels eines Stoffes. Daher der Gedanke Schellings von der Natur als eines produktiven Produkts. Darin liegt die große Genialität der Natur. Aber dies Organisiren in der Richtung der Bewegung, die es ist, auf das Objekt hin als ein vegetatives sich Bewegen ist ein Keimen, Sprossen, Wachsen, ein sich Entfalten und Gestalten, und es ist das Keimende, Sprossende, Wachsende, sich Entfaltende und Gestaltende ein und dasselbe Subjekt. In dem einen und selben, im Keime und Kern ist die Bewegung schon die subjektive und mittelbare, aber erst eine solche, die noch keine Mittel hat. Darüber hinaus kann diese auf das Objekt gehende Richtung nicht. Wohl nennt man bei der Pflanze die Knospen Augen, aber wie weit stehen sie hinter den Augen zurück! Das Objektive in der mechanischen Bewegung ist rein gefaßt die Schwere; mechanisch bewegen sich alle Körper in's Centrum, in ein unendliches Abwärts, und diese Objektivität ist die Bedingung für die vegetative Bewegung. An der Erde wächst die Pflanze, von ihr kann sie sich nimmermehr losreißen, selbst die Wasserlilie nicht. Die Schwere ist das Gesetz als des Falles. Was sich vom Centrum losreißt, muß wieder herunter. Die vegetative Bewegung setzt im Objekt als der concreten Schwere an, geht aber über sie hinaus, überwindet die mechanische Bewegung, strebt sich über den Boden heraus; es ist die dem Falle entgegengesetzte Bewegung, aber bis zu einem gewissen Grade; es ist dafür gesorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen! Der Fels wird aus dem Krater durch einen chemischen Proceß gen Himmel geworfen, aber er muß zurück! Aus der

Eichel hebt sich der Baum der Schwere entgegengesetzt ohne Gewalt, die dazu gehörte, den Stein zu erheben, er gewinnt Stamm und Stärke (robur), breitet sich aus und steht Jahrhunderten trotzend. So der Mann, der sich aus sich selbst hebt, um in der Geschichte unverlöschbar dazustehen. So groß aber auch die Energie sei, sie ist eine vom Boden abhängige und bleibt es.

Bei den Rankengewächsen scheint sich das zu ändern, wenn sie am Boden dahinkriechen, aber so gering es auch sei, sie erheben sich doch, ja sie erreichen vielleicht die höchste Höhe. Aehnlicher Weise müssen manche Menschen einen Pfahl haben, eine Auctorität, an der sie sich in die Höhe winden. Eben in jener Richtung auf das Objekt gibt sich die organische Bewegung aus dem Objekt, wie es der chemische Prozeß ist, ihr Organ und das Mittel, sich selbst zu entfalten und bis zur Vollendung zu gestalten. Im Keim schon sind die chemischen Elemente enthalten, aber völlig passiv. Ein solches Element ist die Wärme, die Feuchtigkeit; erfrorene Keime oder verdorrte sind unbrauchbar. Aber diese Elemeute sind in der Bewegung, wie sie die vegetative ist, direkt bedingt durch die Elemente außer der Bewegung. Die Wärme des Keims bedarf äußerlicher Wärme, ebenso die Feuchtigkeit, das Licht. In der vegetativen Bewegung ist, was die Organe betrifft, ein großes Bedürfniß der äußeren chemisch elementarischen Bewegung. Das zeigt sich, wenn der Winter kömmt: fast alle Pflanzen verlieren ihr Laub; die äußere Wärme fehlt, aber die innere nicht. Die Pflanzenwelt also ist die Welt des Bedürfnisses, und es ist ganz recht, die unschuldige Kinderwelt mit der Pflanzenwelt zu vergleichen. Auch jene bedarf äußerer Befriedigung. Ist aber der Mensch durch das Fegfeuer der Schuld hindurch, so kann er sich diese Befriedigung selbst geben. Die Welt der Tugend bei Sophokles steht über Theokrit's unschuldiger Hirtenwelt, die noch der Kraft entbehrt. Endlich jene subjektive und mittel-

bare Bewegung nimmt und hat die Richtung auf das Subjektive. Als diese Bewegung ist die mittelbare nicht mehr die blos vegetative, obwohl sie noch organisch ist, sondern die animalisch-organische Bewegung, eine Thätigkeit in sich und für sich gesetzt, aber in der Richtung auf sich selbst hin. Dieser Richtung sind die Mittel, wodurch die Bewegung sich im Entstehen, in der Entwicklung und Vollendung bedingt, keine Organe blos als Organe, sondern in dieser Richtung sind die Organe, die die Bewegung sich gibt, theils Gefäße, theils Glieder (σκεύη, ἄρθρα) Herz, Gehirn, Lunge, Magen, sich selbst einander bedingende Gefäße. Die Pflanze hat weder Gefäße noch Glieder, obgleich Boerhave sehr witzig sagt: die Pflanze hat ihren Magen in der Wurzel, das Thier seine Wurzel im Magen. Die Glieder sind nicht blos Mittel, um die Schwere zu überwinden, sondern auch, um sich von einem Ort zum andern zu bewegen. Die Pflanze setzt sich nicht von der Stelle, aber das Thier. Die subjektive Bewegung ist bei diesem eine mittelbare durch die Glieder dergestalt, daß der Schein der Freiheit sehr groß wird, „frei wie der Vogel in der Luft.“ Ja schon die Pflanze hat diesen Schein und der Gärtner bindet sie, um ihr diese Freiheit zu rauben. Zugleich zeigt sich in der animalischen Bewegung eine größere Unabhängigkeit von dem Element, von dem Stoff, mittels dessen sich die Bewegung erhält. Das Thier hat Lunge, Milz, Herz, Blase; das Herz erzeugt Blut, Blut ist warm und desto wärmer, je höher das Thier steht. Das Thier hat mehr Wärme, als die Pflanze, es überwintert, ohne etwas zu verlieren, trägt Wärme und Feuchtigkeit in sich, ja es kann sogar die Zuführung des Stoffes temporär entbehren. Die sogenannte Intussusception im organischen Prozeß ist im Thier unterbrochen, in der Pflanze ist sie eine ununterbrochene. Der Blumenstrauß, der auch nur kurze Zeit erhalten werden soll, muß im Wasser stehn, das Thier dagegen kann sein Futter eine Zeitlang entbehren.

Endlich ist die Thätigkeit

III. weder eine subjektive, noch eine objektive und zumal eben sowohl eine subjektive als eine objektive. So ist sie die absolute Bewegung und als diese die Freiheit selbst. Wodurch aber sind wir genöthigt, die Thätigkeit als diese absolute Bewegung zu fassen? Eben der Gedanke der Identität, welche die Thätigkeit sei, und der unter II. bereits vorkam, dort aber nur als der von der Identität abstrahirte, nöthigt dazu. Hier scheidet sich die speculative Philosophie von allem früheren Kram ab. Das Identische ist das mit sich Identische; aber kann es mit sich identisch sein, ohne daß es sich in sich und von sich unterschiede? hat die Identität nicht den Unterschied in sich selbst? Ja, — und das principium contradictionis et identitatis kennt ja schon die alte Logik. Dieser Gedanke des sich in sich Unterscheidens bei der Identität ist der bewegende Grund, die Bewegung nicht als die subjektive und nicht als die objektive, sondern zugleich als die subjektive und objektive, als die absolute Bewegung zu denken. Hans wäre nimmer Hans, wenn er sich nicht selbst producirt hätte in seiner Hansartigkeit. So nun wird begriffen und erkannt eben die absolute Bewegung als die sich in ihr selbst, durch sie und mittels ihrer selbst setzende Thätigkeit und als die in sich durch sich für sich selbst gesetzte. So ist sie die Freiheit selbst. Aber sie ist, was sie ist, nicht ohne Voraussetzung; denn sie hat zur Voraussetzung die Thätigkeit als objective unter I. und dann als subjektive unter II. Beiderlei Thätigkeit ist als die eine oder die andere nicht die Freiheit, sondern in der Freiheit ist diese Voraussetzung, die ob- und subjektive Bewegung angehend, der absoluten, ist jedoch nicht eine von der absoluten verschiedene, es ist die absolute die Bewegung, welche über beiden steht, beide einschließt; sie selbst setzt sich als absolut voraus, ihr sich selbst Voraussetzen ist das diese Voraussetzung Voraussetzen. So hat schon in der gewöhnlichen Vorstellung Gott, der unendlich freie, die objektive und

subjektive Bewegung unter sich. Aber der Thätigkeit als sich durch sich setzende ist nothwendig, daß sie sich voraussetze als ob- und subjektiv, und diese Nothwendigkeit ist die Nothwendigkeit der Freiheit. Das Dasein der Welt und der Subjekte ist ein Dasein der Freiheit, die sich ihre Voraussetzung mit Nothwendigkeit gibt. Heißt es also: die objektive Bewegung, Thätigkeit ist die Nothwendigkeit selbst mit dem Scheine der Freiheit; die subjektive Thätigkeit ist die Freiheit selbst mit dem Scheine der Nothwendigkeit; so heißt es hier: die absolute Thätigkeit ist die absolute Freiheit in der Identität mit der Nothwendigkeit. In der objektiven Bewegung ist der Schein der Nothwendigkeit geringer, als in der subjektiven; in der absoluten ist er ganz verschwunden. Die scheinbar freie Bewegung der Planeten ist weit geringer, als die Bewegung der Würmer u. s. w.; die That eines Mannes ist eine freie, facinus liberum, sei sie eine Schandthat oder eine edle That, er ist der die That selbst anhebende, fortsetzende und vollendende, sein Thun ist das in ihm selbst für sich, mittels seiner, durch sich setzende und vollendende. Um sie zu vollziehen, muß er vorher beschließen, um zu beschließen, muß er überlegen; überlegen aber und beschließen ist sein Thun, er ist der Urheber seiner That. Der Mensch ist selbst seine That und so das Werk der Freiheit selbst; was er ist, dazu macht er sich in seiner Persönlichkeit. Aber hat der Mensch nicht, um in seiner Lebendigkeit sich selbst die That zu setzen, das Bedürfniß der subjektiven Bewegung? hat er nicht in seinem Ueberlegen, Beschließen das Bedürfniß der Nerven, des Gehirns? ist er darin nicht von der sub- und objektiven Thätigkeit abhängig? wo bleibt seine Freiheit? ist sie hier seine sich selbst vermittelnde Thätigkeit? Die Nerven, das Gehirn u. s. w. sind ja doch nur die unsrigen, wenn wir sie brauchen, durch sie ihre Thätigkeit vermitteln; nothwendig ist es nicht, daß du nachdenkst! „Das beste Mittel ist sich nicht zu kränken, — nicht zu denken!“ Gewöhnlich heißt es: die

Umgebung, die äußeren Verhältnisse sind es, wodurch der Mensch zu dem gemacht wird, was er ist. Les circonstances font les hommes, sagte Napoleon, und c'est l'homme, qui fait les circonstances, das bewies er! Jenes Thun als ein Setzen seiner selbst in, für sich und mittels seiner selbst, diese Freiheit ist ein Bestimmen. Der Ausdruck bestimmen, sich bestimmen, Bestimmtheit ist ein hier oft vorkommender Ausdruck, und oben schon viel gebraucht worden beim Willen, Gesetz, Bestimmungsgrund u. s. w. Was ist Bestimmen?

Reflexion auf das Bestimmen.

Sie leitet sich durch folgenden Satz ein: alles Thun ist ein sich Verhalten, nicht aber alles sich Verhalten ein Thun, sondern vielmehr das sich Verhalten als das Bestimmen ist das Thun. Es können verschiedene Objekte, Subjekte, verschiedene ob- und subjektive Momente sich zu einander verhalten, ohne daß dies sich Verhalten zu einander ihre Bewegung, ihr Thun sei. So sind z. B. in der Arithmetik die Proportionen Verhältnisse, Verhältnisse ohne Bewegung, das Verhalten ist hier ohne ein Thun. Aehnlich ist dies bei dem Verhältniß verschiedener wirklichen Größen, z. B. der Heiligen-Berg zum Königsstuhl. Das Verhältniß also ist nur Bewegung, Thätigkeit, als Bestimmung. Das plus minusve macht's nicht aus, auf's Bestimmen kömmt's an. Das Bestimmen nun ist das Bewegen einerseits als ein Nehmen (tollere) und andererseits als ein Geben (tribuere). Das Bestimmen als ein Nehmen ist das Negiren (tollere = negare) dasselbe als ein Geben ist ein Poniren (tribuere = ponere). Das Bewegen als Bestimmung ist actus ponens tollendo et tollens ponendo. Spinoza hat zuerst den Begriff von der Bestimmung wenigstens von der Seite, wo das Bestimmen ein Nehmen ist, gefunden: omnis determinatio est negatio. Hegel ließ es bei dieser Einseitigkeit nicht: determinare est tollere et conservare sub-

latum i. e. ponere. Heißt's: Du bist ein Schurke, so ist hier negirt und ponirt zugleich. Das Bestimmen ist also ein Aufheben, aber es ist auch ein Erhalten, ein Poniren. Für den Begriff des Bestimmens muß auf das Thun reflektirt werden. Dasselbe wurde oben mittels der Reflexion darauf als ein dreifaches erkannt.

ad I. In der unmittelbaren Bewegung wird von den beiden Objekten in ihr dem einen genommen, was das andere hat, und ihm gegeben, was das eine nicht hat, so daß das andere das, was es hatte, verliert. Das Genommenwerden ist das Negiren, das Gegebenwerden das Poniren. Die unmittelbare Bewegung ist nun

α) die mechanische. Von beiden Körpern ist der eine in Ruhe, der andere in Bewegung; indem ihr Verhältniß zu einander ein Thun ist, wird aus dem, der die Bewegung hat, gegeben dem, der sie nicht hat, und die Ruhe wird ihm genommen, dem ersten dagegen die Bewegung entrissen. An irdischen Körpern ist dies Genommen- und Gegebenwerden leicht wahrzunehmen; der Akt kann z. B. ein Stoß sein, oder ein Druck, Zug u. s. w. Das eine Objekt wird vom andern gezogen, das eine kommt aus der Ruhe heraus, aber das andere muß sich bewegen, verliert aber an der Kraft der Bewegung, indem es in Bewegung bringt. Das Pferd verliert an der Kraft der Bewegung, indem es den Wagen zieht. Mit den Himmelskörpern ist's anders; sie sind alle in Bewegung außer den Fixsternen, bei denen aber die Ruhe nur Schein ist. Auf der Bahn, die der Stern vornehmlich als Planet hat, ist's nicht anders, die Bahn ist körperlos, rein, frei; also hier, scheint es, kann die mechanische Bewegung nicht als nehmende oder gebende betrachtet werden; freilich aber, wenn einer in die Bahn käme, so würde der eine mit fortbewegt, oder der andere prellt ab. Die Furcht der Menschen, daß Cometen Zuchtruthen Gottes wären, hat sich verloren, dafür hat man die Furcht, der

Comet möchte in die Erde steigen. Damit aber hat's keine Noth und so scheinbar einer einen Kern hat, so ist das doch immer nur Schein. Das Dunstgebilde also, wodurch Olbers Sterne sah, würde von der Erde zertrümmert. Im Anfang des vorigen Jahrhunderts kam niemals ein Comet aus seiner Bahn; Jupiter hatte ihn zwischen seine Monde gezogen, er mußte aber wieder fort. Haben aber diese Himmelskörper, wenigstens die Planeten, nicht auch Jeder eine Bewegung um ihre Axe? Wie ist es nun mit dieser Bewegung in Absicht auf das Geben und Nehmen? Hier sind aber auch zwei Objekte: die Axe ist das bewegende Objekt, der Planet das bewegte. Die axendrehende Bewegung ist die Bewegung des Wesens als die auf der Linie und von dieser sagt die Logik: die Linie als Negation der Fläche des Raums bewegt sich in sich, durch sich, zu sich zurück. Die Erde ist eine Sphäre mit einer Neigung, in dieser Neigung bewegt sich die Axe um sich und zugleich um die Sonne, und diese Bewegung ist die von Westen nach Osten. So hat die Erde zwei Hälften, ihre westliche und östliche Hämisphäre und als solche zwei Objekte; was hat nun die westliche an sich, was ihr genommen und gegeben wird? Die Nacht; was die östliche? Den Tag. Eben die Bewegung kennen wir schon als die chemische unter b. In ihr wird auch jedem von beiden Objekten genommen, was es hat und gegeben, was es nicht hat; jedes von beiden gibt sich, was es nicht hat, und verliert, was es hat, durch's andere. In der mechanischen Bewegung sind es blos räumliche Entfernungen, Stellungen, ist es blos das Quantitative, in der chemischen das Qualitative; was das eine Objekt hat, ist eine Qualität, was das andere nicht hat, ist auch eine Qualität; sie wird ihm gegeben. So ist die ganze Bewegung eine determinirende, negative und positive als gegeben- und genommen werden. Z. B. das Gold hat die Qualität der Gediegenheit und in dieser zugleich die der spezifischen Schwere. Das sogenannte Königswasser hat die Qua-

lität der Flüssigkeit auch mit einer bestimmten spezifischen Schwere. Zerreibt man das Gold fein und gießt Königswasser darauf, so löst sich das Gold auf, verliert seine Festigkeit und wird flüssig; das Königswasser verliert an Flüssigkeit und wird spezifisch schwerer. So das Silber im Schmelztiegel, wenn es den Blick, das Farbenspiel auf der Oberfläche in dem Moment des Schmelzens gibt, das Feuer verliert das Lodern, das Silber die Festigkeit. Die Bewegung also als unmittelbar objektive ist das gegenseitig determinirt, necessitirt werden.

ad II. In der mittelbaren Bewegung ist es ein und dasselbe Subjekt, welches sich zu sich selbst verhält. Dieses sich Verhalten als ein Thun ist ein sich selbst Nehmen dessen, was es hat und ein sich Geben dessen, was es nicht hat, bis dahin, wo es sich wiederum gibt das, was es hatte und was es sich genommen hatte. So aber ist jenes Verhältniß kein determinirt oder bestimmt werden, sondern das sich selbst determiniren, allein mittelbarer Weise. Wo die Bewegung die unmittelbare als die mechanische ist, wird ein Objekt durch die Bewegung im andern determinirt; wo die Bewegung die chemische ist, werden zwei Objekte durch einander bestimmt, hier endlich in dem Subjekt determiniren sich die Objekte, indem sie durch ein anderes determinirt werden. Eben darum kann auch diese Bewegung nicht über den Schein der Freiheit hinaus. In der objektiven Bewegung, in der mechanischen war es ein quantitatives, in der chemischen ein qualitatives, was genommen und was gegeben wurde. Hier ist es weder quantitativ, noch qualitativ, sondern formal in dem Bestimmtwerden und sich Bestimmen, es ist die Metamorphose. Es ist entweder der Keim im Korne oder der Keim im Ei, welches die subjektive Bewegung hat; indem dies Verhalten das Bewegen oder Thun ist, ist es einerseits ein Wegnehmen des Keimes im Korn und andererseits ein Geben dessen, was im Keim noch nicht war, in der Pflanze oder dem Thier, dies negirende Poniren ist die

Metamorphose. Vergl. Goethe über die Metamorphosen der Pflanzen. Das Sprossen der Pflanzen ist ein den Keim Negiren; was im Boden bleibt, ist nur noch das taube Korn; dafür hat sich die Pflanze gegeben, was sie nicht hatte, Zweige, Blätter u. s. w. Der Keim hat sich erhalten, aber nicht als Keim; in der Frucht erst gibt sich die Pflanze den Keim wieder. Die Pflanze producirt und reproducirt sich, das ist die vegetativ organische Bewegung. Diese Bewegung ist in ihrer Mittelbarkeit bedingt einerseits durch sich als mechanische, andererseits durch sich als chemische. Der Pflanzenkeim mit seinem Kern oder Korn muß einen Boden haben, die Pflanze bedarf eines chemischen Processes zur Auflösung des Keims, er geht auf und sein Aufgehen ist sein Vergehen. Endlich

ad III. in der absoluten Bewegung ist das sich Verhalten weder das eines Objektes zu dem andern, noch das eines Subjektes zu ihm selbst und so kein Thun mittels des andern, sondern in der absoluten Bewegung ist es die Bewegung selbst, welche nicht etwa sich nimmt, was sie hat, sondern vielmehr noch von sich abhält, was sie nicht hat. Hier ist also das sich Verhalten ein Determiniren nicht nur als ein Negiren, sondern vielmehr noch als ein Abhalten dessen, was es nicht hat. Was ist dieses? einerseits das subjektive, andererseits das objektive. Die absolute Bewegung ist hier auf der einen Seite die alles Subjektive und Objektive von sich abhaltende; andererseits ist diese Bewegung als das Determiniren das sich in sich Setzen, das sich selbst Affirmiren und beides keineswegs mittels eines dritten, sondern so, daß die absolute Bewegung es selbst ist, die sich eben so negativ, als positiv verhält. Vermittelt, nicht blos mittelbar, ist die absolute Bewegung, aber nicht durch irgend etwas außer ihr, denn außer ihr ist nichts, sondern rein und allein durch sich selbst. Aber so und nur darin ist sie die nothwendige, daß sie mittels ihrer selbst die Bewegung sein muß. Darin aber, daß sie es ist, wodurch sie sich abhält, wo=

durch sie sich selbst bestimmt, ist sie die freie — Nothwendigkeit mit der Freiheit identisch. In der subjektiven Bewegung hat das sich Determiniren nur den Schein der Freiheit; wie sie als organische Bewegung schon blos die Freiheit dem Scheine nach hatte, so zeigt sie sich in bloßer Nothwendigkeit z. B. bei dem Thiere im Hunger, Durst u. s. w. Der Schein der Freiheit in der thierischen Bewegung zeigt sich bei dem Thiere in dem Zustande, wo es satt und ausgeruht und wo die Sattheit noch nicht in den Hunger übergegangen ist, es erhebt sich selbst von der Stelle und schweift umher. Wenn z. B. der Schmetterling herumflattert, welcher Schein der Freiheit! Wie die geputzten Leutchen, die sich des Sonntags aus ihren Winkeln herausmachen. Wenn es aber von einem Menschen heißt: er hat sich verläugnet, so ist diese Bewegung, diese Selbstverläugnung ein Determiniren durch sich selbst, seine eigne Bewegung. Er befolgt den Rath Christi, den dieser dem Reichen gab, er nimmt sich, was er hat, und gibt sich, was er nicht hat, aber er hat nur sich etwas entzogen, negirt, und es Andern gegeben und hat hierin seine Freiheit bewiesen, abnegatio sui ipsius. Er hat den letzten Groschen dem Armen gegeben. Aber eine solche Selbstverläugnung geht nur das an, was du hast, nicht dich den Menschen, und so ist diese Selbstverläugnung noch nicht die wahrhaft freie. Dich selbst, wie du bist, gib auf, nicht was du hast, sondern deine Subjectivität! das ist die Verläugnung deiner selbst und dann erst gewinnst du das Leben d. i. die Freiheit. Erst wenn du nicht mehr du bist, sondern der Pfarrer, der Geistliche, — dann bist du frei. Und so gab's Männer, die der Kirche, die dem Staate sich aufopferten. Luther war einer derselben und gewissermaßen auch Napoleon, der im Todeskampfe nur die Worte sprach: la France, l'armée! Was ist also nun die Freiheit? Sie ist die mit der Nothwendigkeit als Aktivität identische, sich durch sich selbst und mittels ihrer selbst für

sich selbst determinirende Bewegung. — Freiheit als solche ist somit kein Prädikat irgend eines logischen Subjekts! Wird gesagt, eine Bewegung sei eine freie, so ist hier Freiheit freilich das Prädikat, aber dann ist sie nicht als solche begriffen, sondern in einer Bestimmtheit, in welcher sie das Attribut eines Subjekts ist. Von solcher Bestimmtheit ist hier noch gar nicht die Rede. Ebenso wenig ist sie das Subjekt irgend eines Prädikats. Wird gesagt: persönliche Freiheit, politische, Rede=, Preßfreiheit u. s. w., oder die Freiheit ist persönlich, so ist Freiheit das Subjekt, persönlich das Prädikat. Dann hat sie aber auch die Bestimmtheit dessen, dem sie als Attribut gegeben wird. Hier aber ist sie Freiheit als solche, als Element der Persönlichkeit. Sie als Prädikat eines Subjekts hätte die Bestimmtheit eines Subjekts, wäre die subjektive Bewegung, als Prädikat wäre sie die objektive, aber sie als solche ist ja die alle Sub= und Objektivität von sich abhaltende. Aber indem die Freiheit als solche weder Sub= noch Objektivität ist, ist sie das Princip aller Subjektivität und Objektivität. Sie ist die Mutter alles Thuns und alles Seins, beides gibt sie sich, indem sie sich von beidem abhält.

Anmerkung. Wie die Wahrheit zu ihrem Princip, zu ihrem Inhalt und Ziel sich selbst hat, ebenso ist das Princip, der Inhalt und das Ziel der Freiheit — die Freiheit selbst. Wahrheit also und Freiheit sind in diesen drei Punkten von einander gar nicht verschieden, und demgemäß wird gesagt: die Wahrheit ist die Freiheit und die Freiheit die Wahrheit. Auch wird dies im gemeinen Leben und Bewußtsein wohl anerkannt, wenn es das Leben nachdenkender Menschen ist. Der Mensch in Irrthümern, Vorurtheilen, Aberglauben ist in der Unwahrheit und damit zugleich in der Unfreiheit; denn im Unwahren ist keine Freiheit, daher auch die Anerkenntniß, daß der Mensch allein durch die Wahrheit frei werde. Aber wenn das Wahre nicht auch das Wirkliche ist, so ist es nicht das

Wahre, sondern höchstens nur das Wahrscheinliche und ebenso, wenn das Wirkliche nicht das Wahre ist, so ist es nicht das Wirkliche, sondern nur der Schein desselben. Nur das Vernünftige ist das Wirkliche und nur das Wirkliche ist das Vernünftige. Also die Freiheit wird nicht als die Wahrheit begriffen, wenn sie nicht auch zugleich als die Wirklichkeit begriffen wird.

Reflexion auf die Wirklichkeit.

Die absolute Bewegung als das Princip

ad I., der objektiven ist die materialisirende. Wird die Materie genannt, der Urstoff, so ist ein Sein anerkannt, aber dieses Sein nicht als solches, sondern als ein Thun, eine Bewegung, *κίνησις*, und zwar diese Bewegung als ein Bestimmtwerden, determinari, und die Vorstellung des Seins als dieser Bewegung ist die der Materie im chaotischen Zustande des reinen Durcheinander. Sie wird dann näher die Vorstellung von jenem Sein, wie es diese Bewegung ist, als des absolut Flüssigen oder noch näher des Wassers, *ὕδωρ*, woraus alles Leben und Denken entsprungen sei, in dem Philosophem des Thales. Die objektive, wie sie einerseits die mechanische, andererseits die chemische Bewegung ist, ist diese materialisirende und ihr Princip die absolute Bewegung. In diesem Gedanken oder Begriff der Materie, was dieses Sein angeht, ist mit enthalten der Gedanke des Widerstandes, das ganz Widerstandlose ermangelt des Seins, sein Sein ist wie Nichts; die Anschauung von dem ganz Widerstandlosen ist der Raum in seinem Unterschiede von der Zeit, die Anschauung des leeren Raumes; sein Bestimmtwerden ist ein Bestimmtwerden außer ihm und in ihm, aber nicht durch ihn, er läßt sich alles gefallen, er bewegt sich auch gar nicht. Aber was er enthält, was ihn erfüllt, das ist ein Seiendes, ein Bestimmtwerdendes, ein Materielles; sein Princip ist die absolute Bewegung, es, das Materielle im Raume, es, ein

Bestimmtwerdendes als eines durch's Andere, aber jedes ein im Raume Materielles, daher selbst das Licht, das den Raum erfüllt, für materiell erklärt werden muß, so bewegt es auch ist. Der Begriff des im Raume Bestimmbaren durch einander ist der Begriff des compakten selbst als des Wassers, der Luft. Die absolute Bewegung also, als das Princip des Objektiven, ist die wirkliche. Wirklichkeit und Absolutheit ist hier identisch. So aber ist die absolute Bewegung die Nothwendigkeit lediglich mit dem Scheine der Freiheit. Die Wirklichkeit mithin, welche hier die absolute Bewegung ist, bleibt noch hinter der Freiheit zurück, folglich auch hinter der Wahrheit; die mechanische und chemische Bewegung ist eine nur scheinbare und die Welt in dieser zweifachen Bewegung ist nur die Erscheinungswelt, nicht die wahre. Aber dem Menschen durch die Sinne in seinem Anschauen, Wahrnehmen und Erfahren ist das Materielle das Wirkliche und dabei hält er sich, wenn er in der Erfahrung stehen bleibt; daher die Neigung zum Materialismus, der jenseit der Freiheit liegt. Die Bestimmbarkeit der compakten Objekte durcheinander zuvörderst als ihre mechanische Bewegung hat Grade, Stufen, und zwar nach den verschiedenen Graden des Compakten; das eine compakte Objekt in seinem geringen Grade leistet dem Andern einen schwachen Widerstand und wird von dem andern leicht überwältigt. Ein solches ist z. B. das Wasser, noch leichter, wo das Compakte das elastisch flüssige ist, die Luft, in der man sich fast ohne allen Widerstand bewegt. Auch verschwinden die Bestimmungen, die dem schwach Compakten von dem stärkern gegeben werden. Dagegen, wenn der Grad des Widerstandes in dem einen Objekte groß ist, so fordert es ein Objekt von noch höherem Grade zur Bestimmung. Blei ist leichter als Gold zu schmelzen. Das Wasser rauscht leicht über die Kiesel daher; aber wenn ein Sturm kömmt, wird der Widerstand stärker, da entsteht

Wahre, sondern höchstens nur das Wahrscheinliche und ebenso, wenn das Wirkliche nicht das Wahre ist, so ist es nicht das Wirkliche, sondern nur der Schein desselben. Nur das Vernünftige ist das Wirkliche und nur das Wirkliche ist das Vernünftige. Also die Freiheit wird nicht als die Wahrheit begriffen, wenn sie nicht auch zugleich als die Wirklichkeit begriffen wird.

Reflexion auf die Wirklichkeit.

Die absolute Bewegung als das Princip

ad I., der objektiven ist die materialisirende. Wird die Materie genannt, der Urstoff, so ist ein Sein anerkannt, aber dieses Sein nicht als solches, sondern als ein Thun, eine Bewegung, κίνησις, und zwar diese Bewegung als ein Bestimmtwerden, determinari, und die Vorstellung des Seins als dieser Bewegung ist die der Materie im chaotischen Zustande des reinen Durcheinander. Sie wird dann näher die Vorstellung von jenem Sein, wie es diese Bewegung ist, als des absolut Flüssigen oder noch näher des Wassers, ὕδωρ, woraus alles Leben und Denken entsprungen sei, in dem Philosophem des Thales. Die objektive, wie sie einerseits die mechanische, andererseits die chemische Bewegung ist, ist diese materialisirende und ihr Princip die absolute Bewegung. In diesem Gedanken oder Begriff der Materie, was dieses Sein angeht, ist mit enthalten der Gedanke des Widerstandes, das ganz Widerstandlose ermangelt des Seins, sein Sein ist wie Nichts; die Anschauung von dem ganz Widerstandlosen ist der Raum in seinem Unterschiede von der Zeit, die Anschauung des leeren Raumes; sein Bestimmtwerden ist ein Bestimmtwerden außer ihm und in ihm, aber nicht durch ihn, er läßt sich alles gefallen, er bewegt sich auch gar nicht. Aber was er enthält, was ihn erfüllt, das ist ein Seiendes, ein Bestimmtwerdendes, ein Materielles; sein Princip ist die absolute Bewegung, es, das Materielle im Raume, es, ein

Bestimmtwerdendes als eines durch's Andere, aber jedes ein im Raume Materielles, daher selbst das Licht, das den Raum erfüllt, für materiell erklärt werden muß, so bewegt es auch ist. Der Begriff des im Raume Bestimmbaren durch einander ist der Begriff des compakten selbst als des Wassers, der Luft. Die absolute Bewegung also, als das Princip des Objektiven, ist die wirkliche. Wirklichkeit und Absolutheit ist hier identisch. So aber ist die absolute Bewegung die Nothwendigkeit lediglich mit dem Scheine der Freiheit. Die Wirklichkeit mithin, welche hier die absolute Bewegung ist, bleibt noch hinter der Freiheit zurück, folglich auch hinter der Wahrheit; die mechanische und chemische Bewegung ist eine nur scheinbare und die Welt in dieser zweifachen Bewegung ist nur die Erscheinungswelt, nicht die wahre. Aber dem Menschen durch die Sinne in seinem Anschauen, Wahrnehmen und Erfahren ist das Materielle das Wirkliche und dabei hält er sich, wenn er in der Erfahrung stehen bleibt; daher die Neigung zum Materialismus, der jenseit der Freiheit liegt. Die Bestimmbarkeit der compakten Objekte durcheinander zuvörderst als ihre mechanische Bewegung hat Grade, Stufen, und zwar nach den verschiedenen Graden des Compakten; das eine compakte Objekt in seinem geringen Grade leistet dem Andern einen schwachen Widerstand und wird von dem andern leicht überwältigt. Ein solches ist z. B. das Wasser, noch leichter, wo das Compakte das elastisch flüssige ist, die Luft, in der man sich fast ohne allen Widerstand bewegt. Auch verschwinden die Bestimmungen, die dem schwach Compakten von dem stärkern gegeben werden. Dagegen, wenn der Grad des Widerstandes in dem einen Objekte groß ist, so fordert es ein Objekt von noch höherem Grade zur Bestimmung. Blei ist leichter als Gold zu schmelzen. Das Wasser rauscht leicht über die Kiesel daher; aber wenn ein Sturm kömmt, wird der Widerstand stärker, da entsteht

ein Sausen, das jedoch mit dem nicht zu vergleichen ist, welches der Kupferschmied macht, daß das Kupfer schreit. Der Mensch braucht hier nur seine Sinne zu haben, um die mechanische Bewegung für eine Bewegung anzuerkennen.

ad II. Nun aber ist die absolute Bewegung als das Princip der subjektiven die individualisirende, und das Resultat dieser Bewegung als das wirkliche ist nicht etwa nur das Compakte, sondern vielmehr das Concrete. Als Princip der objektiven Bewegung hat die absolute in der Materialität, als Princip der subjektiven hat sie in der Individualität ihre Wirklichkeit; aber auch als solche noch ist sie Nothwendigkeit mit dem Scheine der Freiheit. Sein Begriff erörtert sich so, das Materielle ist ein Theilbares und zwar ein unendlich Theilbares; aber an sich, d. h., als Materielles und als das Compakte ist es kein Getheiltes, hat es keine Theile, sondern durch das Bestimmtwerden können Theile entstehen, wie z. B. das Wasser als Meer und als Regen; hingegen das Concrete, in Ansehung dessen die absolute Bewegung die individualisirende ist, ist ein an sich Getheiltes, individuum, und das Getheiltsein des Concreten ist auch ein unendliches Getheiltsein. Solches Individuum ist nun entweder ein vegetatives oder ein animalisches. Das hat wirklich Theile und zwar durch die Bewegung in ihm, particulae sunt articuli. Diese Bewegung ist in der Beziehung die organisirende und artikulirende. So wirklich die Materialität, wenigstens eben so wirklich ist auch die Individualität, wenn auch nur eine scheinende und erscheinende, wie sie mit dem Tode aufhört; da der Mensch nicht das Individuum ist, sondern hat. Die absolute Bewegung mithin als die individuelle steht ihr selbst als der Freiheit näher und der Schein ist größer. Wahrheit und Wirklichkeit treten sich näher, scheinen sich einander entgegen zu rücken, als suche die eine die andere zu erreichen. Daher es dem Freiheitsläugner schwerer wird, wenn er es mit dem Lebenden, als wenn er's

mit dem s. g. sciences exactes zu thun hat, worin ja die Franzosen so glänzen.

ad III. Die absolute Bewegung, nicht als das Princip der ob- und subjektiven, sondern vielmehr als Princip, Inhalt und Ziel ihrer selbst, ist weder eine materialisirende, noch eine individualisirende, sondern vielmehr die idealisirende. In der objektiven Bewegung ist das Sein der mechanische oder chemische Prozeß und dessen Resultat; in der subjektiven ist dasselbe der Lebensprozeß und das Leben selbst; in der absoluten Bewegung nun als solcher ist das Sein weder ein mechanisches, oder chemisches Thun, noch ein Lebensprozeß oder das Leben selbst, sondern das Sein das Denken und das Denken das Sein. Aber in der platonischen Sprache bezeichnet Idee den Gedanken, dessen Wahrheit und Wirklichkeit das Sein selbst ist, das mit dem Denken identische Sein. Idee ist hier platonisch zu nehmen und nicht in der Bedeutung, welche dem Wort der s. g. gesunde und gemeine Menschenverstand gab. Wir hatten also eine dreifache Bedeutung:

1) die Materialität,

2) die Individualität, und

3) die Wirklichkeit, welche die Egoität oder Ichheit ist.

Das Sein als Denken und gar als sich Denken und das Denken als Sein ist die Ichheit. Die Egoität mithin wäre die Freiheit in ihrer Wahrheit und in ihrer Identität mit der Wirklichkeit. Spricht der Mensch von sich das Ich aus, so ist mit diesem Aussprechen die Gewißheit, daß er sei und daß er denke, daß das Sein das Denken selbst sei, unmittelbar ausgesprochen. Also die Ichheit ist die Wirklichkeit der Freiheit in ihrer Wahrheit. Das Materielle zeigte sich als das Compakte, z. B. im Granitblok; das Individuelle als das Concrete; von dem Ich, dem Egoitismus in abstracto, da wir kein besseres Wort haben, ist das nemliche zu sagen, was bei dem Individuum, es ist das Concrete; nur ist dabei nicht an ein Kei-

men, Wachsen, crescere und concrescere zu denken, wie bei der Pflanze und dem Thiere. Dies Concrete ist im Unterschied von dem individuell Concreten zu bezeichnen als das geistig Concrete. Die absolute Bewegung ist also das Princip des geistig Concreten. Ist nun schon im Compakten, besonders wo es das Gediegene ist, der Nexus stark und schwer zu zerstören, ist im individuell Concreten dieser Zusammenhang noch stärker, so daß, nachdem er aufgehoben ist, die Theile zernichtet werden; so ist er im geistig Concreten noch inniger. Das Ich ist gar nicht zu zerlegen, zu zerreißen, wie das Thier und die Pflanze. Auf das Innigste hängt jedes Ich oder Du mit sich zusammen. Vergebens mag das Ich mit Du einzudringen und sich zu zersetzen suchen, das Ich weiß sich als Seiendes und zugleich als Denkendes, und darin besteht das Selbstbewußtsein. Diese Egoität nun hat zu ihrer nächsten Bedingung die Individualität, und zu ihrer entfernteren die Materialität. Das Ich, dessen Sein das Denken ist, ist zugleich ein Individuum und so das Sein desselben das Leben; die Individualität aber hat zu ihrer Voraussetzung die mechanische und chemische Bewegung, die Materialität. Das Sein als das Denken ist so das irdische oder materielle Sein; unzertrennlich von seinem Ich trägt der Mensch seine Individualität an sich, und eben so unzertrennlich deren Stoff, die Erde, seinen Leib. Er muß wieder als Individuum zu chemischem Proceß zurück; pulvis et umbra sumus! — sumus? als Individuum — ja! als Ich — nein! Es ist keine Erde und wird keine Erde! Mit Bezug auf die die Geistigkeit bedingende Individualität ist noch ein Blick zurückzuthun auf sie, wie sie unter II. betrachtet wurde. Die individuelle Bewegung, das ist hier noch hinzuzufügen, deren Resultate Pflanzen und Thiere sind, ist eine zugleich spezificirende, dies ist die materielle noch nicht. Die absolute Bewegung nemlich eben als das Princip der Individualisation hat zum Resultat nicht ein und dasselbe Individuum etwa in

einer Mehrzahl von Individuen aber in derselben Gestalt, sondern sie hat zum Resultat Individuen verschiedener Form und verschiedener Gestalt, und diese heißt eben species, τὸ εἶδος. Dieser Ausdruck kommt bei Plato zum öftern vor als ganz gleichbedeutend mit ἰδέα, wie wenn die Natur in ihrer organisirenden Bewegung sich zugleich idealisirend verhalte, wie wenn sie in ihren Produktionen denkend zu Werke ginge. Aber so ist es nicht. Die individuelle Bewegung ist eine nothwendige, aber zugleich mit einem starken Scheine der Freiheit, wie wenn die Freiheit in ihrer Wahrheit an der individualisirenden Bewegung, an den individuellen Producten ihre Wirklichkeit hätte. So ist's aber nicht; denn von dieser Wirklichkeit ist ja nur der Schein vorhanden, im höchsten Grade wo sie die spezificirende ist. Sie hat so zu sagen für sich einen freien Spielraum, in ihrem Produziren und dieser Spielraum ist das Spezificiren. Bestimmter so: der Pflanzen auf Erden sind nicht nur viele, auch ihrer Form und ihrem Inhalte nach sehr verschiedene und es ist, wie wenn die Natur Gedanken hätte und diese Gedanken im Spezificiren ausführte. Reich ist die Pflanzen- und Thierwelt an den verschiedensten Arten; dies macht die Pflanzenkunde, die Thierkunde den Menschen so interessant, viel interessanter als die Steinkunde; er sieht die Natur gleichsam ein freies Spiel treiben und zu den vielen vorhandenen Arten unermüdet noch neue hinzugeben. Das geht aber auch bis auf die Individuen einer jeden species über. Sie haben eine und dieselbe Form, ist denn aber jedes Individuum dem andern gleich? Welche Verschiedenheit der Individuen einer und derselben Species, ja selbst der Blätter eines und desselben Baumes. Bei Menschen, — welche Verschiedenheit der Größe, Gestalt! Gänse scheinen sich nicht zu unterscheiden und doch kennen sie sich von einander. Hingegen wo das Sein nicht das Leben, sondern das Denken selbst, und wo das Wirkliche nicht das Individuelle, sondern das Geistige ist, da findet kein

Unterschied statt zwischen dem einen Ich und dem andern, da findet blos eine Vielheit statt, eine Menge, wo jedes Ich als Ich dem andern gleich ist; da ist ja aber auch kein Specificiren mehr, da ist ἡ ἰδέα sensu strictiori, und hierin, in dieser Identität der Einzelnen mit einander ist keine Freiheit als freies Spiel der Natur, sondern Nothwendigkeit, aber sie identisch mit der Freiheit als absoluter Bewegung. Nur indem die Egoität besagter Maaßen zu ihrer Bedingung die Individualität hat, nur indem der Geist zugleich der Lebende ist, tritt ein Unterschied, aber der der Individualität ein, tritt die Freiheit heraus; spezifisch sind die Thiere nicht von einander verschieden, individuell sind die Menschen und zwar noch bestimmter als die Thiere von einander verschieden. Individualität und Materialität das Wesen der Thierheit sind zwar Bedingungen der Ichheit, doch nur eine Bedingung, eine äußere dazu. Die Freiheit als absolute Bewegung zeigt sich hiermit als die Wirklichkeit nicht der Individualität, sondern der Geistigkeit. Die Freiheit ist als geistige die wirkliche Freiheit. Vergl. II. Cor. 3, 17. ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμα ἐστιν· οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐκεῖ ἐλευθερία. Wenn also das Wahre nicht das Wirkliche ist, so ist es nicht das Wahre und umgekehrt. Ein Wirkliches aber ist:

ad 1. Das Materielle, die mechanische und auch die chemische Bewegung, in welcher es das Wirkliche ist, ist die wahre, vornehmlich in ihrem Resultat. Das Resultat dieser Bewegung wäre und sie selbst ist z. B. unser Planetensystem, ein wirkliches System. Nach der früheren Ansicht gab es nur sieben Planeten; Kant nimmt in seiner Theorie des Himmels an, es müsse hinter dem Saturn noch ein Planet sein, aber der war nicht da, die Erkenntniß der Wirklichkeit fehlte, bis Herschel seinen Tubus erfand und ihn entdeckte, es war der Uranus. Vor der Erkenntniß der Wirklichkeit war es blos wahrscheinlich; Kant konnte blos sagen: es ist wahrscheinlich,

daß ein Planet da sei; Herschel sagte: er ist da. Die Vermuthung Kant's wurde zur Wahrheit. Aehnlich vermuthete Schelling zwischen Mars und Jupiter einen Planeten, ohne den das System einen Mangel hätte. Olbers entdeckte ihn; ja es wurden noch zwei andere entdeckt. Astronomen und Philosophen vermuthen, daß diese drei Planeten aus einem zersprungen seien. Dies ist erst wahrscheinlich, noch nicht wirklich.

ad 2. Die Wahrheit des Individuums hat an dem Individuum ihre Wirklichkeit, und dies Individuum ist das Wirkliche, als das irdisch Vegetative und Animalische. Auf Erden sind Pflanzen und Thiere wirklich. Aber könnten nicht auch andere Gestirne auf ihrer Oberfläche Leben haben und geben? Möglich ist's, ja wahrscheinlich; ob wirklich? So ist's auch im chemischen Prozeß. Alle Metalle sind schmelzbar und diese Schmelzbarkeit ist eine Wirklichkeit. Wie mag der Mensch, welcher zuerst diese Entdeckung machte, erstaunt gewesen sein! Jetzt ist's anerkannt. Die Alchimie hypothesirt eine Verwandlung der Metalle. Wie viel Gold floß schon weg, um die Goldmachung zu verwirklichen! Die Chemie zweifelt an dieser Verwandlung und an ihrer Möglichkeit. Es ist weder wahrscheinlich, noch wirklich! Endlich die Verwandlung eines Metalls ist zweifelhaft, selbst die Möglichkeit.

ad 3. Das Ideale, wenn es das Wahre ist, ist dieses auch nur als das Wirkliche. Solch Ideales nun ist vordersamst das rein Mathematische, in der Geometrie. Das rein Mathematische ist kein Materielles, sondern eine Figur, deren Linien ohne Breite und Dicke sind, das Dreieck ist nicht aus Eisen oder Holz, sondern ohne Ausdehnung und Dicke rein ideal. Heißt es die drei Winkel eines Dreiecks sind = zwei Rechten, so ist keine individuelle oder materielle, sondern eine ideelle Wahrheit ausgesprochen. Die Wirklichkeit ist der Beweis. So auch mit dem rein Logischen; nicht das Abstrakte, sondern das Denken in der Identität mit dem Objekt, wo

Begriff und Objekt dasselbe sind, ist das Wirkliche, wenn das auch jetzt nur von Wenigen anerkannt wird.

Schluß. Die Wirklichkeit der Freiheit als der Wahrheit ist die Egoität, die Ichheit; sie ist so ideell, als das Mathematische oder das blos Logische. Diese Egoität ist

a) vermittelt durch die Individualität, ja durch Materialität. Jedes Ich ist ein Individuum von der Sohle bis zum Scheitel, nicht aber jedes Individuum ein Ich. Jedes Thier, jede Pflanze ist ein Individuum, aber keines ein Ich; jeder Mensch aber ist ein Ich, und als solches ein Individuum.

b) Eben die Ichheit, wie sie im Einzelnen durch Individualität vermittelt ist, vermittelt sich im Besondern durch Nationalität. Bei der Individualität herrscht das Natürliche vor, bei der Nationalität hingegen das Geschichtliche. Die Egoität, das Wahre hat an der Nationalität, die sie als dieses Wahre vermittelt, und an derselben die obschon nur erscheinende Wirklichkeit, wie dann diese Individualität die wirklich nur erscheinende ist.

3) Eben jene Egoität sich vermittelnd durch die Humanität ist die Wahrheit in ihrer Wirklichkeit, und indem die Freiheit und Wahrheit das Element der Egoität ist, ist die Wirklichkeit der Freiheit — die Menschlichkeit. Dabei aber wird Humanität genommen im Unterschied von Brutalität, und ist zu sagen: die Freiheit als die Wahrheit in der Identität mit der Humanität als der Wirklichkeit ist das Element der Persönlichkeit. Ein Ich, eine Persönlichkeit wird und ist das Individuum nur, oder als ein Ich, als eine Persönlichkeit ist das Individuum nur seine That innerhalb der Menschheit, wie sie die mit der Freiheit identische ist. In der Thierheit wird der Mensch nicht zur Persönlichkeit. Herders Forschungen hatten ihm unbewußt zum Hintergrunde die Idee von der Identität der Freiheit und Humanität als Element die Persönlichkeit. So in seinen Briefen über Humanität und in seinen Ideen.

§. 28.
Die Freiheit als Attribut der Person.

Vergl. oben §. 26.

Die Verwirklichung der Freiheit ist die Verwandlung ihrer selbst als des Elementes der Persönlichkeit in die Persönlichkeit selbst. So ist die Freiheit das sich durch die Individualität vermittelnde Princip der Persönlichkeit und wird sie ein Attribut der Person.

Anmerkung. Die kirchliche Glaubenslehre ist unter andern die von der Dreieinigkeit. In der Kirche sind Sekten, z. B. die Socinianer und Theologen, z. B. die Rationalisten, welche diese Lehre in Abrede stellen. Das mag sein. Aber die kirchliche Lehre bleibt doch dieselbe. Jene Lehre nun ist näher die von drei Personen, welche nicht zwar Eine Person, sondern Ein's sind. Dies Dogma nun von drei Personen in ihrer Einheit hält ab von sich den Gedanken der Freiheit als eines Elementes und Princips der Persönlichkeit; die Personen im Dogma haben nicht zum Element und Princip die Freiheit, eben so wenig den Gedanken der Individualität. Die Persönlichkeit ist keine sich durch Individualität vermittelnde, und die drei Personen sind keine drei Individuen, sondern das Dogma gibt ihnen die Divinität, aber nicht die Individualität. Der Vater ist Person, der Sohn ist Person, der Geist ist Person. Diese drei sind der Eine Gott, aber nicht drei Götter, sondern ein Gott, der erst in der Dreiheit der wahre und wirkliche Gott ist.

Reflexion auf die Freiheit als Prinzip der sich durch Individualität bedingenden Personalität.

Verschieden sind

α) das Princip als Grund, ratio princeps und

β) das, welches das Begründete, oder das, von welchem jenes der Grund ist.

Es hat aber eine logische oder rationelle Nothwendigkeit, daß dasjenige, welches das Begründete ist, dessen Princip ein von ihm Verschiedenes ist, zu seinem Inhalte habe oder erhalte den Inhalt des Grundes. Was nicht in dem Grunde ist, kann auch nicht im Begründeten sein, und was im Begründeten ist, das muß in seinem Grunde sein. Die Freiheit aber als das Element der Persönlichkeit ist das Princip derselben oder ihr Grund; in der Persönlichkeit also, in welcher die Freiheit sich verwirklicht, ist die Freiheit selbst enthalten. Die Freiheit als Element und Princip der Persönlichkeit geht in die Persönlichkeit ein und wird deren Inhalt. Es erläutert sich das Gesagte so: die individualisirende Bewegung scheinbar frei, aber keine freie, bedingend die Persönlichkeit ist das Element eben der Persönlichkeit, jedoch nur von Seiten der Individualität, und sie ist zugleich als zeugende, erzeugende, regenerirende das Element der Persönlichkeit. So ist die Nationalität das Element der persönlichen Individualität, indem die Nationalität das zeugende, individualisirende Princip ist, und dies Princip und das Element geht in die Individualität ein. Abraham z. B. ist Stammvater der zwölf Stämme, die das nationelle Element sind; jeder, der in diesem Volk aus diesem Princip zur Existenz kommt, erhält aus diesem Princip das Element des Israelitismus. Wie aber die Freiheit solchermaaßen das Attribut der Persönlichkeit wird und ist, so auch unterscheidet sie sich und wird unterschieden

ad *β*. Von der Persönlichkeit, deren Attribut sie ist. Sie als Element der Person ist weder ein Prädikat, noch ein Subjekt, aber sie als Princip der Personalität, als ihr Grund und Attribut kann ein Prädikat werden. „Der Mensch ist frei.“ Als Attribut nun und dann als Prädikat ist die Freiheit

a) in Bezug auf die Person, deren Freiheit sie ist, der Wille. In der Freiheit als Element beginnt die Person zu

existiren und zu sein, vorerst nicht als Person, sondern als Individuum, jedoch mit der der Individualität immanenten Möglichkeit, Person zu werden und zu sein. Die Individualität nemlich ist bedingend die Person, jene also muß sein, ehe diese sich entwickeln kann. Der Mensch im Mutterschooß ist Individuum, nicht Person. Bevor es zu dieser Verwirklichung kömmt, ist auch der Wille und die Freiheit nicht da, als Attribut der Persönlichkeit. Kinder reden nicht; ich will, wir wollen; ihr Wollen ist erst ein Wünschen, Begehren, Verlangen. So bleibt es ja auch oft bei Erwachsenen, deren ganzes Wollen ein Verlangen des Individuums ist.

Anmerkung. Gott in seiner Persönlichkeit ist, wie der Mensch in der seinigen, der Wollende, und so der Wille ein Attribut Gottes, ja im Urtheil der Menschen ein Prädikat. „Gott will." Aber die Persönlichkeit Gottes vermittelt sich nicht durch die Individualität, sondern durch die Divinität, und so ist der Wille Gottes auch ohne alle Beziehung auf Wünschen, Begehren, Verlangen als die absolute Freiheit. Doch bleibt die absolute Freiheit immer Wille der Person, ohne die keine Wille ist. So der Wille in der Persönlichkeit des Vaters: „ist's möglich, Vater! so laß den Kelch vorübergehn, doch nicht wie ich will, sondern wie du willst." So auch der Wille des Sohnes. „Was der Vater will, will ich." So auch der Geist, dessen Heiligkeit der Wille ist.

b) Das persönliche Subjekt ist eines im Unterschied vom andern, vom Dritten u. s. w., es sind der persönlichen Subjekte viele und es ist die Zahl und Anzahl in der subjektiven Persönlichkeit geltend; in der göttlichen Persönlichkeit nicht; Gott ist kein Subjekt. Die Dreiheit in Gott ist keine Zahl. Sodann unterscheidet sich auch das persönliche Subjekt von den Objekten außer ihm. Der Wille des persönlichen Subjektes nur, und als solcher sein Attribut die Freiheit, nimmt oder kann seine Richtung nehmen von einem Subjekt auf ein Objekt, oder auf

ein Subjekt. In dieser Richtung ist er nicht Wille als Wille, sondern als Willkühr; das Wollen ist das Wählen und die Person verhält sich hierin frei. Aber der Willensakt als ein Wahlakt, das Wollen als ein Wählen ist ein Attribut nur des persönlichen Subjekts, folglich nur ein Attribut des Menschen, aber kein Attribut Gottes. Falscher Weise spricht also die Dogmatik von einem arbitrium Dei. Das Vermögen zu wählen hat der Mensch vor dem Thiere, aber das ist keine Virtuosität in Gott. Dies wäre in Gott eine Mangelhaftigkeit, die sein Wesen negirt. Endlich

c) bezieht die Freiheit als Attribut des persönlichen Subjektes sich auf die Nothwendigkeit als das Gesetz für sie; sie ist der Wille des Menschen in Bezug auf das Gesetz, es ist das Gesetz für den Willen. In dieser Beziehung verhält der Wille sich entweder indifferent gegen das Gesetz, er ist die sich durch sich vermittelst ihrer selbst determinirende Bewegung und seine Beziehung als diese Bewegung auf's Gesetz ist die der Gleichgültigkeit gegen das Gesetz, das Wollen ist ein gesetzloses; oder der Wille bezieht sich auf das Gesetz gegen dasselbe, dann ist er der gesetzwidrige Wille. In beider Beziehung wird er durch ein Prädikat bezeichnet als der böse Wille. Oder endlich es bezieht der Wille sich auf das Gesetz, indem er der sich determinirende ist, wie ihn das Gesetz determinirt, daß Wille und Gesetz eins sind; und dann ist er der gute Wille. Die Freiheit als der Wille, mithin als das Attribut der Persönlichkeit ist, indem die Person die sich durch Individualität vermittelnde ist, die sonst sogenannte moralische Freiheit (Kant), moralisch im weiteren Sinne des Wortes, wo es das Gesetz und die Gesetzlosigkeit einschließt, das Moralische also auch das Unmoralische sein kann. Der Wille als dieser moralische Charakter ist unvertilgbar, durch einen fremden Willen nicht zu verändern. Durch mein Wollen kann ich nicht bewirken, daß du das Gute wollest. Im Wollen ist der

Mensch schlechthin frei. Wo aber der Wille mit dem Gesetz concidirt, da ist mehr als moralische Freiheit, da ist Sittlichkeit; sie ist die Wahrheit und Wirklichkeit der Freiheit.

§. 29.

Die Freiheit des persönlichen Subjekts in ihrer Identität mit der Nothwendigkeit.

Um sie als identisch mit dieser zu begreifen und zu erkennen, wird zu reflektiren sein auf diese Nothwendigkeit selbst

a) in der Richtung nach dem Individuellen und Materiellen,

b) in der nach dem subjektiv Personellen,

c) in Ansehung ihres Princips.

ad a. Im Organismus, Mechanismus, Chemismus ist das wesentliche Element die Bewegung oder Thätigkeit. In der Nothwendigkeit ist eben dasselbe. Das Mechanische, Chemische und Organische wird abstrakt begriffen und bezeichnet als das Natürliche; mit der Nothwendigkeit hat das Natürliche die Bewegung gemein; sie ist das Gemeinsame beider, der Nothwendigkeit und Natur. Auf dieser Seite also ist eine Identität des Natürlichen und des Nothwendigen, aber keine Freiheit, sondern nur deren Schein; darum heißt es: das Natürliche ist das Willenlose. Der Wille ist negirt in der Natur überhaupt, wirksam aber ist sie. Das Nothwendige in Beziehung auf die Identität mit dem Natürlichen wird in einem begriffen als die natürliche Nothwendigkeit und mit Beziehung auf den Willen als Gesetz, Naturgesetz. Der Wille oder die Freiheit des persönlichen Subjekts, die Freiheit des Menschen ist von der natürlichen Nothwendigkeit, und vom Naturgesetz an sich verschieden. Eine Identität des Willens und jener Nothwendigkeit oder des Naturgesetzes ist unmöglich, aber durch den Willen selbst bringt er sich aus jener Verschiedenheit mit dem Naturgesetz in sofern heraus, als er der mit dem Natur-

gesetz übereinstimmende Wille ist. Dies Naturgesetz ist die jene dreifache Bewegung determinirende Macht, gegen welche der Wille des Menschen Nichts vermag. Er kann etwa wider das Naturgesetz wohl einen Entschluß fassen, aber nichts ausführen. Aber er ist die sich selbst bestimmende und durch sich selbst bestimmende Macht, und so vermag er durch seine Macht sich mit jener, dem Naturgesetz in Uebereinstimmung zu bringen. Wenn der Mensch will, was er vermöge des Naturgesetzes muß, so stimmt er mit dem Naturgesetz überein. Hier ist keine Identität, aber doch Harmonie. Z. B., in der animalischen Individualität, wie sie die des Menschen ist, regt sich durch das Gesetz des Lebens der Trieb, etwa der Hunger, wenn der Mensch will, was er muß, ißt er, so stimmt sein Wille mit der Nothwendigkeit des Triebes zusammen. Er kann es versuchen, wie der Stoiker, der Mönch, dem Naturgesetz darin zu widerstreben, aber er vermag es nicht, er stemmt sich dagegen, aber richtet nichts aus, das Naturgesetz bleibt, das Herz bringst du nicht zum Stillstand, der Kleine wird nicht groß, der Große nimmt nicht ab. Das Naturgesetz ist mächtiger als der Wille. Aber zu wollen, was der Mensch muß kraft des Naturgesetzes, ist frei Wollen; er stellt sich in Uebereinstimmung mit dem Naturgesetz. Dieser consensus des Wollens mit dem natürlichen Müssen, ein Sittliches, ist nicht mit dem Epicuräischen System zu verwechseln naturae convenienter vivas, der Mensch muß der Natur gemäß leben, wenn der Sinn des Grundsatzes der ist, daß der Mensch sich der Natur unterwerfen müsse, wo die Freiheit weg und die Freiheit die sublimirteste Nothwendigkeit wäre.

ad b. Die Thätigkeit des Nothwendigen hat dasselbe mit der Freiheit und mit dem Willen gemein. Das Wesen des Willens ist Bewegung, das Wesen der Nothwendigkeit auch, hierin sind beide nicht von einander verschieden. Die Nothwendigkeit ist aber nicht jene natürliche Bewegung, sondern

die freie und so das Gesetz für den Willen, für Pflicht und Recht. Aber indem die Bewegung beiden gemeinsam ist, und darin beide identisch sind, ist doch der Wille vom Gesetz verschieden. Diese Verschiedenheit, welche als die des Willens vom Naturgesetz nicht zum Widerstreit kommen kann, indem der Wille nichts gegen das Naturgesetz vermag, diese Verschiedenheit kann in den Widerstreit gehen mit dem Gesetz. Hier also ist nicht nur keine Identität des Willens mit dem Gesetz, sondern auch das positive Gegentheil, der Widerstreit selbst. Aber das ist eben die Macht der Freiheit, die Virtuosität des Willens, sich aus jenem Widerstreit herausbringen zu können und zur Identität mit dem Gesetz zu gelangen. In Ansehung dieser Macht und Virtuosität ist das Gesetz für den Willen kein Müssen, blos ein Sollen. Des Hungers kannst du dich nicht erwehren, — des Diebstahls wohl. Die erste Stufe der Sittlichkeit wäre also nach a, die, wo der Mensch will, was er muß. In diesem Wollen ist er frei, worin er schon über dem Thiere steht, daher auch die Sprache dies schon unterscheidet z. B. fressen und essen, saufen — trinken u. s. w. Auf der zweiten Stufe ist die Sittlichkeit jenes Verhältniß der Freiheit zur Nothwendigkeit, wie sie das Gesetz der Pflicht und des Rechts ist. Der Mensch will, was er soll, auch wenn er nicht muß, und er will nicht, was er nicht soll, auch wenn er müßte. Hunger thut weh, — ihn durch Unrecht befriedigen, weher! Die Pflicht und das Recht stehen über der natürlichen Nothwendigkeit. Die Identität also des Willens oder der Freiheit der Person mit dem Gesetz oder mit der Nothwendigkeit als einem Sollen, wird von dem Menschen, der das Gesetz anerkennt, erstrebt. Sie ist noch nicht die Identität, so lange ein Sollen besteht; wo sie aber ist, da ist die Sittlichkeit erst vollendet, da ist der Mensch der vollkommen Sittliche, wie bei den Aposteln, daher die heiligen Apostel.

Ad c. Das Princip des Gesetzes ist nicht die subjektive

Persönlichkeit, nicht die menschliche, auch nicht die objektive Nothwendigkeit, nicht die natürliche, sondern das Princip des Gesetzes einerseits nach der Richtung auf das Individuelle, andererseits auf das subjektiv Persönliche ist die göttliche Persönlichkeit. Das Wesen der göttlichen Persönlichkeit ist die absolute Freiheit; sie in Ansehung der subjektiven Persönlichkeit das Element derselben, in Ansehung der göttlichen Persönlichkeit kein Element, woraus sie werde, sondern die Wesenheit und als diese zugleich das Attribut (Eigenschaft) der göttlichen Persönlichkeit der Wille Gottes. Attribut und Princip sind hier identisch. Wird aber gesagt, das Princip des Natur- und Moralgesetzes sei die göttliche Persönlichkeit, so heißt dies nur, der Wille Gottes sei das Princip. Der Wille des Menschen, er, das Attribut des persönlichen Subjekts, ist nicht der Wille Gottes, sondern verschieden von ihm; aber der Wille des Menschen, indem, was Recht und Pflicht ist, von ihm gewollt wird, geht aus der Verschiedenheit heraus und in die Einheit mit ihm. Diese göttliche Nothwendigkeit mit der persönlichen Freiheit ist die vollendete Sittlichkeit. Damit aber ist das Ende der Untersuchung in den Anfang zurückgegangen. Im Anfang handelten wir vom Gesetz, vom Ursprung des Gesetzes, und hier davon, wie die göttliche Persönlichkeit der Grund des Gesetzes ist. Die allgemeine Ethik hat ihren Kreis durchlaufen und es wäre nur noch hier die biblische Lehre von der Freiheit abzuhandeln.

§. 30.

Die biblische Lehre von der Freiheit *).

Sie ist die

1) von dem Verluste der Unschuld und zwar als einem selbstverschuldeten;

---

*) Vergl. Darstellung und Beurtheilung der Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit. S. 165. u. ff.

2) vom Verluste der Freiheit und ihrer Wiederherstellung und

3) von der Liebe, als in der die Freiheit selbst wiederhergestellt ist.

Daher folgt:

ad 1. **Die Unschuld und ihr Verlust.** Sie hat zu ihrer Voraussetzung und Möglichkeit die Schuld. Wo keine Schuld ist, noch sein kann, da ist auch die Unschuld unmöglich. So in der Natur als solcher, in der Pflanzen- und Thierwelt besonders; es wird wohl von der Unschuld der Pflanze, des Schaafs u. s. w. gesprochen, aber nur figürlich, tropisch. Der Lilie und selbst dem Tiger ist's unmöglich, sich eine Schuld anzuziehen, und so ist diese Unmöglichkeit der Schuld auch die Unmöglichkeit der Unschuld. Die Natur verhält sich in dieser Beziehung ganz indifferent. Wird der Engel als der Heilige vorgestellt, so ist er auch als der Schuldige vorgestellt, aber mit der Möglichkeit, daß er der Schuldige werde, wird er als der Böse dargestellt, so wird er auch vorgestellt als der, welcher die Unschuld eingebüßt habe. Die Möglichkeit der Schuld aber ist die Willensfreiheit, diese somit, indem die Unschuld zu ihrer Voraussetzung die mögliche Schuld hat, als die Möglichkeit der Unschuld. Ohne Willensfreiheit weder Schuld noch Unschuld. Trieb und Instinkt in der Natur und bei dem Thiere sind das Negative der Freiheit, daher die Natur weder schuldig noch unschuldig. Aber worin besteht die Unschuld, welche zu ihrer Bedingung die Möglichkeit der Schuld hat, so daß beides correlate Begriffe sind? An sich oder unmittelbar in der Uebereinstimmung des freien Willens mit der Nothwendigkeit oder dem Gesetz solchermaßen, daß in dieser Uebereinstimmung das Subjekt, dessen Wille frei, dessen Freiheit die des Willens ist, der Nothwendigkeit oder des Gesetzes noch gar nicht bewußt ist, die bewußtlose Identität des freien Willensaktes mit dem Gesetz als der bestimmenden Macht. So nach alttestamentlicher oder mythischer Vorstellung, der Mensch im

Paradiese, bevor er von dem Baum der Erkenntniß des Bösen und Guten gegessen hatte, nach Gottes Bild geschaffen, unschuldig, in Harmonie, eins mit dem Willen auf bewußtlose Weise. Außer dieser mythischen Vorstellung, gibt in der Geschichte das Volk und jedes einzelne Volk ein Beispiel vel quasi jener primitiven Unschuld, wo alle einzelnen Individuen des Volks mit den Gesetzen, Sitten, Rechten als dem Allgemeinen übereinstimmen in Gesinnung und Handlung auf bewußtlose Weise, ohne Reflexion. Diese reine Sittlichkeit z. B. des Athenischen Volks vor Perikles ist ein Beispiel jener primitiven Unschuld. Keiner etwas für sich, der Wille des Einzelnen war ganz aufgegangen im Allgemeinen. Aber bei jener primitiven Unschuld blieb es nicht und konnte es nicht bleiben. Das Princip dieser Unschuld ist nemlich die Willensfreiheit, aber sie ist in der bewußtlosen Einheit mit dem Gesetz noch nicht die wirkliche, noch nicht die geltende Freiheit; ihr eigenes Wesen als sich durch sich bestimmende Thätigkeit bringt es mit sich, daß sie aus jener Bewußtlosigkeit herausstrebe nnd herausgehe zum Bewußtsein des Gesetzes. So wie es aber nun zum Bewußtsein des Gesetzes kommt und zur Möglichkeit seiner Verletzung, so ist mit diesem Unterschied zwischen sich und der Nothwendigkeit schon der Anfang gemacht, daß die Unschuld verloren geht. Es hebt sich mithin die Bewußtlosigkeit des Gesetzes oder des göttlichen Willens durch die Willensfreiheit des unter dem Gesetz stehenden Menschen nothwendig auf und indem es zum Bewußtsein vom Gesetz kommt, und hiemit zum Unterschied zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, so ist dieser Unterschied die Vertilgung der primitiven Einheit der Freiheit und Nothwendigkeit, — die Schuld ist da. Nach Augustins Lehre von der Prädestination hat der Mensch von Gott dazu prädestinirt jene ursprüngliche Unschuld eingebüßt und mithin einbüßen müssen; aber diese Lehre ist nicht die biblische, vielmehr der Bibel und der Willensfreiheit selbst gemäß ist der

Grund dessen, daß die Unschuld zur Schuld wird, in der Willensfreiheit des Menschen selbst enthalten. Als des Menschen Willensfreiheit ist sie die des seiner und der Dinge außer ihm sich bewußten. Das Bewußtsein seiner wird das Bewußtsein seiner Freiheit, und indem dieses, auch das Bewußtsein des Unterschiedes der Freiheit und Nothwendigkeit, und damit ein Herausgehen aus der Unschuld in die Schuld, „ob das Gesetz auch befolgt werden müsse?“ Freilich kann gesagt werden: die Unschuld büßt der Mensch ein dadurch, daß er, was er bisher bewußtlos in Uebereinstimmung mit dem Gesetz gewollt und gethan hat, indem er verführt wird, zu wollen und zu thun unterläßt und das Gegentheil davon thut. (Die Schlange hinter dem lächelnden Baum der Erkenntniß mit seinen lockenden Früchten beredet ihn). Aber dann wird auch gefragt: wie geht es zu, daß er verführt wird? Das Thier läßt sich locken, — aber des Menschen Wesenheit ist ja die Freiheit des Willens. — Nur so, daß er sich verführen läßt, und hierin verhält er sich activ, thätig, frei. Daß Eva sich einläßt mit der Schlange, kommt nicht aus der Schlange, sondern aus der Eva. Die Unschuld also geht verloren durch die Freiheit, aber nicht durch Gott und nicht durch den Teufel. Dieser Verlust der Unschuld jedoch, der primitiven, ist noch nicht eigentlich Sünde zu nennen, ist noch nicht das Vergehen des Menschen, vielweniger ein Verbrechen. Wo es zur Sünde und zum Verbrechen kommt, da ist mehr als Verlust der Unschuld, da ist selbst Verlust der Freiheit. Daher auch im neuen Testamente von Christus selbst kein großes Gewicht für seine Lehre und Werke auf den Verlust jener primitiven Unschuld gelegt wird. Aus dem Paradiese müssen sie heraus zum Leben und zur Arbeit. Desto größer ist dagegen das Gewicht, welches auf das erste Verbrechen gelegt wird. Vergl. Ev. Joh. 8, 44. in Bezug auf den Brudermord des Kain. Dieses ist nicht mehr ein bloßes Essen vom Baume

der Erkenntniß. Daß aber der Mensch der Freiheit verlustig werde, ist auch nur möglich, indem er schon der Uebereinstimmung der Freiheit mit dem Gesetz, mit der Nothwendigkeit verlustig geworden ist. Der Verlust der Unschuld ist die Voraussetzung der Möglichkeit zum Verlust der Freiheit. Daher die Schrift die Schuld, wie sie der Verlust der Unschuld ist, doch betrachtet und betrachten muß als einen Willensakt, in Ansehung dessen der Mensch wohl dessen bedarf, daß ihm dieser Act vergeben, daß er hinsichtlich seiner entschuldigt oder begnadigt werde. Vergl. Ev. Math. 6, 12. Ev. Joh. 5, 29. 16, 8. Wäre der Mensch prädestinirt zum Verluste der primitiven Unschuld, so wäre er ja prädestinirt zu allen Folgen davon, also wozu ein Gebet um Vergebung, wozu Strafe und Lohn? Es ist der Freiheit eigene Schuld, daß die Unschuld verloren geht.

ad 2. Der Verlust der Freiheit und ihre Wiederherstellung. Ihr Verlust ist nicht ihre Vernichtung, sonst wäre keine Wiederherstellung desselben möglich. Wohl zwar ist der Verlust der primitiven Unschuld ihr Untergang dermaßen, daß die einmal verlorene nicht wieder hergestellt werden kann, aber mit der Freiheit hat es eine andere Bewandtniß: der ihrer verlustig worden, kann ihrer wieder theilhaftig werden; denn ihr Verlust war nicht ihr Tod. Sie nemlich ist die Freiheit des Willens hier und nicht die Freiheit der Person, nicht die äußere, bürgerliche, denn deren kann der Mensch für immer verlustig werden, in lebenslänglichem Gefängniß. Die Willensfreiheit aber ist die des Einzelnen und jedes einzelnen Menschen, als solche selbst die einzelne, voluntatis libertas singularis, und so das Vermögen, die Fähigkeit und Kraft zu wählen, das Vermögen des Beliebens, der Willkühr. Dieser einzelnen Willensfreiheit nun ist für jeden, der sie hat, gegenüber die Nothwendigkeit als Gesetz, als Sitte, als bestehendes Recht. Das Verhalten des Einzelnen in seiner Willensfreiheit zum Allgemeinen in Gesetz und Sitte kann nun aber sein

a) ein gegen das Allgemeine sich indifferent Verhalten, so daß er, der Einzelne mithin an dem Gesetz und an der allgemeinen Sitte wenig oder gar kein Interesse nimmt, nur darauf bedacht für sich zu leben, seines Lebens sich zu freuen und seiner im Genuß möglichst froh zu werden, wenn auch dieser Genuß und die Freude, weil es nicht anders geht, durch Arbeit und Fleiß erworben werden muß. So verhält sich der pöbelhafte Mensch, der zwar verständige in seinem Geschäft, für seinen Genuß, aber übrigens rohe, gegen das bestehende allgemeine Gesetz und die Sitte, er ist dagegen indifferent. Hier also hat die Gleichgültigkeit, der Indifferentismus des Einzelnen gegen das Gemeinwesen den Schein der Freiheit seines Willens; aber wirklich und in Wahrheit ist in dieser Gleichgültigkeit die Willensfreiheit nur verborgen, der Schein ist da, die Wirklichkeit mangelt noch. Hebt sich

b) jene Gleichgültigkeit des Einzelnen für das Allgemeine in seinem Wollen und Wirken auf, so geschieht dies entweder in der Weise, daß der Einzelne seine Gesinnungen, Neigungen, Absichten, seine Willensentschlüsse und Handlungen, kurz daß der Einzelne sich dem allgemein geltenden Gesetz, der allgemeinen Volkssitte gemäß zu verhalten, sich selbst und all sein Thun mit ihm in Uebereinstimmung zu bringen sucht. Er civilisirt und cultivirt sich, sein Einzelnwesen bildet er dem Gemeinwesen ein. Auf dieser Seite hat der einzelne Mensch durch seinen freien Willen ein Interesse genommen am Gemeinwesen und mit diesem Interesse ist jener Schein der Willensfreiheit verschwunden und die Willensfreiheit da. Aber statt so sich dem Allgemeinen zu fügen, ihm sich zu subordiniren und dann sich mit ihm zu identificiren, kann der Einzelne anderseits darauf ausgehen, das Allgemeine sich dem Einzelnen zu subordiniren, statt also sich der Sitte zu bequemen, die Sitte so zu nehmen, daß sie sich ihm bequeme. Hier hebt sich demnach der freie Wille als Eigenwille über den allgemeinen Willen

und strebt sich an die Stelle des allgemeinen Willens, des Gesetzes, zu bringen. Aber hiermit auch schon im bloßen Streben und vollends, wo es vom Entschlusse zur That kommt, geht der Einzelne der Freiheit seines Willens verlustig. Hier nemlich ist es, wo die Freiheit, statt mit der Nothwendigkeit sich in Uebereinstimmung zu bringen und zu halten, vielmehr ihr sich entgegensetzt, und darauf ausgeht, daß die Nothwendigkeit der Freiheit unterworfen sei, daß Recht und Gesetz dem Menschen diene. Dieses Streben ist an sich schon ein Vergehen des Freiwollenden gegen Gesetz und Sitte, und statt daß er in diesem Streben oder Vergehen sich frei erhalte, hebt er an, sich selbst um seine Willensfreiheit zu bringen. Das Vergehen nemlich, in welchem, was Unrecht ist, gelten soll als Recht, und was Recht ist als Unrecht, ist eine Schranke in der Freiheit durch sie selbst gesetzt. Mit dieser eigenen Beschränkung hebt die Willensfreiheit an, sich um sich selbst zu bringen, ohne doch sich umzubringen. Der freie Wille lediglich als solcher und dann in der primitiven oder erworbenen Uebereinstimmung mit dem Gesetz ist hiemit zugleich der an und für sich unbeschränkte, so sehr er äußerlich bedingt sei, und eben weil er, der Wille, frei ist, steht er nicht unter dem Gesetz der Ursache und Wirkung, demzufolge jede Ursache die bestimmte Wirkung hervorbringen muß und keine andere hervorbringen kann. Aber über dieses Gesetz der Causalität im Naturreich ist der Wille, weil und so lange er in Uebereinstimmung ist mit dem Gesetz für den Willen, mit dem Vernunftgesetz, erhaben, wirklich frei. Das Vergehen nun und vollends das Verbrechen ist ein dem Vernunftgesetz entgegengesetztes Wirken und Thun, daher setzt sich der Mensch bei jedem Vergehen, wie es von ihm frei beschlossen wird und vollbracht, in die Sphäre des Naturgesetzes herab, er wirft sich aus der Freiheit in die Naturnothwendigkeit hinein und unter das Causalgesetz. Diese Beschränkung der Freiheit durch ihre Opposition gegen die vernünftige Noth-

wendigkeit hat die vernünftige Folge, daß ein Vergehen als Ursache gleiche Wirkung hervorbringen, somit ein anderes bewirken muß und dies je öfter, desto mehr. Es legt demnach durch das, was der Einzelne dem Gesetz zuwider will und thut, eben derselbe sich gleichsam eine Fessel an, und liegt die an ihm nur im ersten Glied der Kette, so folgen die anderen von selbst nach, — er wird ein Sklave bei aller persönlichen Freiheit. Vergl. Ev. Joh. 8, 34. πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλος ἐστι τῆς ἁμαρτίας. „Das ist der Fluch der bösen That, daß sie fortzeugend Böses nur erzeugen kann.“ Aber so tief der Mensch falle, bis in das schwerste Verbrechen, so eng seine Freiheit beschränkt werden mag, die Freiheit ist doch nur beschränkt, nicht vernichtet. Es gibt daher selbst für den entschiedensten Verbrecher noch eine Möglichkeit, daß er die Kette der Sklaverei zerbreche durch neuen, kräftigen Entschluß und sich wieder zur Willensfreiheit erhebe, die Möglichkeit einer Wiederherstellung der Freiheit. Daher wenn auch, wie oft geschieht, von dem mit einer tödtlichen Krankheit behafteten gesagt wird, er ist unrettbar verloren, doch ein ähnliches über die allergrößten Sünder nicht ausgesprochen werden kann. Die biblische Lehre weiset nicht nur auf jene Möglichkeit der Wiederherstellung der Freiheit hin, sondern sie gibt auch die Hoffnung und das Mittel dazu an. Jesus Christus nennt sich σωτήρ, Retter, Erlöser, der auch die Rettung der Freiheit gewährt. Die Vorstellung vom Sünder als einem Sklaven ist in der Schrift verknüpft mit der Vorstellung von einem Lösegeld, kraft dessen er frei werde. Diese Erlösung ἀπολύτρωσις bezieht sich freilich auf das Dogma von Christus, der in die Welt gekommen, um nicht bloß mit der Lehre, sondern auch mit dem Leben, Leiden und Sterben für die Befreiung der Welt thätig zu sein. Vergl. Röm. 3, 24. Ephes. 1, 7. Kol. 1, 14. Hieher gehört diese Lehre nicht in Ansehung des Dogmatischen, sondern in Ansehung des Ethischen und dieß ist eben jenes von der

und strebt sich an die Stelle des allgemeinen Willens, des Gesetzes, zu bringen. Aber hiermit auch schon im bloßen Streben und vollends, wo es vom Entschlusse zur That kommt, geht der Einzelne der Freiheit seines Willens verlustig. Hier nemlich ist es, wo die Freiheit, statt mit der Nothwendigkeit sich in Uebereinstimmung zu bringen und zu halten, vielmehr ihr sich entgegensetzt, und darauf ausgeht, daß die Nothwendigkeit der Freiheit unterworfen sei, daß Recht und Gesetz dem Menschen diene. Dieses Streben ist an sich schon ein Vergehen des Freiwollenden gegen Gesetz und Sitte, und statt daß er in diesem Streben oder Vergehen sich frei erhalte, hebt er an, sich selbst um seine Willensfreiheit zu bringen. Das Vergehen nemlich, in welchem, was Unrecht ist, gelten soll als Recht, und was Recht ist als Unrecht, ist eine Schranke in der Freiheit durch sie selbst gesetzt. Mit dieser eigenen Beschränkung hebt die Willensfreiheit an, sich um sich selbst zu bringen, ohne doch sich umzubringen. Der freie Wille lediglich als solcher und dann in der primitiven oder erworbenen Uebereinstimmung mit dem Gesetz ist hiemit zugleich der an und für sich unbeschränkte, so sehr er äußerlich bedingt sei, und eben weil er, der Wille, frei ist, steht er nicht unter dem Gesetz der Ursache und Wirkung, demzufolge jede Ursache die bestimmte Wirkung hervorbringen muß und keine andere hervorbringen kann. Aber über dieses Gesetz der Causalität im Naturreich ist der Wille, weil und so lange er in Uebereinstimmung ist mit dem Gesetz für den Willen, mit dem Vernunftgesetz, erhaben, wirklich frei. Das Vergehen nun und vollends das Verbrechen ist ein dem Vernunftgesetz entgegengesetztes Wirken und Thun, daher setzt sich der Mensch bei jedem Vergehen, wie es von ihm frei beschlossen wird und vollbracht, in die Sphäre des Naturgesetzes herab, er wirft sich aus der Freiheit in die Naturnothwendigkeit hinein und unter das Causalgesetz. Diese Beschränkung der Freiheit durch ihre Opposition gegen die vernünftige Noth-

wendigkeit hat die vernünftige Folge, daß ein Vergehen als Ursache gleiche Wirkung hervorbringen, somit ein anderes bewirken muß und dies je öfter, desto mehr. Es legt demnach durch das, was der Einzelne dem Gesetz zuwider will und thut, eben derselbe sich gleichsam eine Fessel an, und liegt die an ihm nur im ersten Glied der Kette, so folgen die anderen von selbst nach, — er wird ein Sklave bei aller persönlichen Freiheit. Vergl. Ev. Joh. 8, 34. *πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλος ἐστι τῆς ἁμαρτίας.* „Das ist der Fluch der bösen That, daß sie fortzeugend Böses nur erzeugen kann." Aber so tief der Mensch falle, bis in das schwerste Verbrechen, so eng seine Freiheit beschränkt werden mag, die Freiheit ist doch nur beschränkt, nicht vernichtet. Es gibt daher selbst für den entschiedensten Verbrecher noch eine Möglichkeit, daß er die Kette der Sklaverei zerbreche durch neuen, kräftigen Entschluß und sich wieder zur Willensfreiheit erhebe, die Möglichkeit einer Wiederherstellung der Freiheit. Daher wenn auch, wie oft geschieht, von dem mit einer tödtlichen Krankheit behafteten gesagt wird, er ist unrettbar verloren, doch ein ähnliches über die allergrößten Sünder nicht ausgesprochen werden kann. Die biblische Lehre weiset nicht nur auf jene Möglichkeit der Wiederherstellung der Freiheit hin, sondern sie gibt auch die Hoffnung und das Mittel dazu an. Jesus Christus nennt sich *σωτήρ*, Retter, Erlöser, der auch die Rettung der Freiheit gewährt. Die Vorstellung vom Sünder als einem Sklaven ist in der Schrift verknüpft mit der Vorstellung von einem Lösegeld, kraft dessen er frei werde. Diese Erlösung *ἀπολύτρωσις* bezieht sich freilich auf das Dogma von Christus, der in die Welt gekommen, um nicht bloß mit der Lehre, sondern auch mit dem Leben, Leiden und Sterben für die Befreiung der Welt thätig zu sein. Vergl. Röm. 3, 24. Ephes. 1, 7. Kol. 1, 14. Hieher gehört diese Lehre nicht in Ansehung des Dogmatischen, sondern in Ansehung des Ethischen und dieß ist eben jenes von der

Möglichkeit in der Freiheit selbst, daß sie selbst ihre Schranken breche, daß sie sich selbst wieder gewinne.

Schluß der ersten und zweiten Betrachtung.

Der Verlust der primitiven Unschuld (sub 1.) ist die Schuld dessen, der ihrer verlustig wird, propria culpa perit innocentia; aber sie ist die Schuld auf der tiefsten Stufe, nemlich noch in der Bewußtlosigkeit dessen, der zwischen dem Gesetz und sich einen Unterschied bringt. Mit Beziehung auf diese niedrigste Stufe der Schuld heißt es: Ev. Luc. 23, 34. *πατέρ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασι, τί ποιοῦσι.* Aber der Verlust der Freiheit ist die Schuld dessen, der ihrer verlustig wird, auf der höheren Stufe, und bei diesem Verlust ist es, damit die Schuld gebüßt werde, für den, dessen Schuld jener Verlust ist, die schwere Aufgabe: er hat die Schuld leidend zu büßen und nur, indem er gelitten hat, kann er zur Freiheit wieder gelangen; denn nur so ist die Schuld gebüßt. Ist das Verbrechen begangen, so besteht die Büßung der Schuld darin, daß er die Strafe erleidet, womit die Schuld weggenommen wird, virtute poenae tollitur culpa. Erkennt er selbst die Nothwendigkeit an, daß das Vergehen bestraft werde, so hebt diese Anerkenntniß die Beschränkuug seiner Freiheit auf. Daher, daß nach christlicher Sitte und Institution dem Verbrecher, nachdem ihm das Todes=Urtheil gesprochen, der Geistliche zugegeben wird, um ihn über sein Verbrechen, über die Nothwendigkeit seiner Strafe, um frei zu werden, zu belehren. Gelingt dieß, dann ist die Freiheit wieder hergestellt. So lange er aber sein Verbrechen nicht gesteht, so lange er sein Vergehen nicht erkennt, so lange er sich die Strafe nicht selbst dictirt, ist ihm die Freiheit nicht wieder geworden.

ad 3. Die Liebe, *ἡ ἀγάπη*. Sie als Zuneigung hat zu ihrem Entstehungsgrunde den durch das Selbstbewußtsein modificirten Trieb und ist so die natürliche („pathologische" nach

Kant) Liebe. Sie kommt dem Menschen von selbst, ganz ohne sein Zuthun; er kann sie sich weder geben, noch nehmen. An ihrer Entstehung hat die Freiheit keinen Antheil. Aber so ist sie nicht die Liebe, welche die Bibel und das Christenthum überhaupt lehrt, und in Ansehung deren ein Gebot Statt hat. Als die, welche geboten werden kann, hat die Liebe nicht den Trieb, sondern den Willen zu ihrem Princip und ist sie jener natürlichen Neigung gegenüber die sittliche („praktische" nach Kant) Liebe. In ihr nun, wie ihr Princip der Wille ist, sind vereinigt und unzertrennlich beisammen Freiheit und Nothwendigkeit, der freie Wille und das Gesetz für ihn. Was blos aus Liebe von den Menschen gewollt und gethan wird, das wird mit gleicher Nothwendigkeit und Freiheit von ihnen gewollt und gethan (Vergl. §. 28.) Durch die Liebe also, wenn es zu ihr gekommen, sind die früher betrachtete Gleichgültigkeit gegen Gesetz und Recht, deßgleichen das bloße Streben nach Uebereinstimmung der Gesinnung und That mit dem Gesetz, vollends aber das Widerstreben gegen Gesetz und Recht aufgehoben, sublata sunt et negata. Das Gesetz als von Gott gegeben, hat zu seinem Princip die Liebe (I. Joh. 4, 8. ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν.) und zu seinem Wesen und Inhalt eben die Liebe als Gesetz der und für die Freiheit, (Vergl. oben die biblische Lehre vom Gesetz und dessen Ursprung §. 8. und §. 14.) das Gesetz aber an sich abstract, unbestimmt allgemein oder ein concretes und bestimmt allgemeines, indem es selbst sich für den Menschen zu jeder Pflicht und zu jedem sie bedingenden Recht bestimmt. Die biblische Lehre also von der Liebe, in welcher Nothwendigkeit und Willensfreiheit identisch sind, ist hiermit zugleich eine Lehre von den Pflichten und Rechten der Menschen, als gegründet und anzuerkennen und zu erfüllen im Leben. So ist in diesem dritten Moment eben die biblische Lehre, weil sie die von der Liebe ist, wahrhaftig die von der Freiheit. Für jeden nemlich, der Pflicht hat, ist jede Pflicht

eine Nothwendigkeit, unter welcher er mit seiner Willensfreiheit steht. Liebt er seine Pflichten, so harmonirt ihre Nothwendigkeit mit seiner Freiheit und ist durch seine Liebe sein Wille wahrhaft frei, denn er ist unter der Nothwendigkeit in der Einheit. So z. E. hat der, dem von einem andern, weil er Zutrauen zu ihm hat, ein Gut anvertraut wird, die Pflicht, dasselbe, als wäre es sein eigen, ja noch sorgfältiger als sein eigenes, zu bewahren, und gesetzt der andere habe es vergessen, es herauszugeben, und nicht zu unterschlagen. Dieß ist für ihn eine Nothwendigkeit. Er kann sich derselben fügen, entweder weil, wenn er das Gut unterschlüge, doch späterhin die Entdeckung gemacht werden kann, und er als Schurke daftände, oder aus dem Grunde, weil er sich verachten müßte, falls er das Anvertraute behielte. Aus diesem und aus jenem Grund ist der, welcher es herausgibt, unfrei, er wird durch Rücksichten zur Pflicht bestimmt, bewogen, determinirt. Ist es hingegen die Liebe zum Recht, zur Pflicht selbst, durch die er sich bestimmt, das Anvertraute herauszugeben, so ist sein Wille in der Freiheit harmonisch mit der Nothwendigkeit, mit dem Gesetze selbst, so ist's, als könne er nicht anders, als müsse er, aber dies Müssen ist freies Wollen. In den geschichtlichen Lebensverhältnissen der Menschen zu einander sind ihre Pflichten und Rechte durch positive Gesetze bestimmt, d. h. durch solche, die sie selbst ausdenken und zur Sicherstellung ihrer Rechte geltend machen, poniren. So werden Gesetze gemacht von denen, die dazu berufen sind. Bei dieser Gesetzgebung und Rechtsklugheit kann die Liebe wirksam sein als die zum Gesetz, das nicht der Mensch sich gibt, zum ewigen Gesetz, und kommt ein Gesetz und ein Gesetzbuch aus dem Princip der ewigen Liebe, dann ist es wirklich für die Freiheit aus der Freiheit hervorgegangen, dann haben die Gesetzgeber gehorcht dem ewigen Gesetze und dürfen dann auch befehlen. Hier greift also die christliche Freiheitslehre als die von der Liebe tief in alle Gesetzgebung

n. Werden nun die drei betrachteten Momente zusammen=
efaßt, so wird zu sagen sein: die biblische Lehre von der Frei=
eit ist eine Institution zur Bewahrung und Förderung der
reiheit selbst in der Welt. Diese Bewahrung und Förderung
t ihr Zweck und sie das Mittel für denselben. Nach den drei
Romenten, welche diese Lehre hat, muß wohl geurtheilt wer=
en: ein angemessenes Mittel zu genanntem Zwecke sei nicht zu
itdecken, nicht denkbar. Dies das Resultat. An dieses Er=
ebniß schließt sich folgende nähere Betrachtung an.

Die biblische Lehre von der Freiheit bezieht sich:

a) auf jedes Volk in seiner Individualität,

b) auf eben dasselbe in seiner Personalität,

c) auf jeden einzelnen in jedem Volke, einerseits in seiner
ndividualität, anderseits in seiner Personalität. So geht die
etrachtung in's Besondere.

ad a. In seiner Individualität als Lebendes, im Volks=
ben hat jedes Volk ein Verhältniß zu sich selbst und zwar
ı Allgemeinen auf zweifache Weise;

α) angehend seinen Ursprung, oder seine Abkunft.
istorisch läßt sich der Ursprung eines jeden Volkes, sofern der=
be ein einziger, es also ein Stammvolk sei, keineswegs nach=
eisen; im Gegentheil zeigt die Geschichte, daß bei weitem die
eisten Völker entstanden sind durch Individuen aus andern
ölkern, wie sie sich mit einander vereinten, vorerst eine Ge=
lschaft bildeten, dann zusammenhielten und nun nach und
ich es zur Abstammung kam. Vielleicht ist das Israelitische
s einzige Volk der Geschichte, welches ein Stammvolk ge=
nnt werden kann. Gleichviel nun, ob ein solches Stammvolk
er nicht, hält in seiner Individualität ein jedes Volk auf
h am Meisten und zieht es sich in dieser Natürlichkeit seiner
ristenz allen andern Völkern vor. In dieser natürlichen Frei=
it mit Bezug auf den Ursprung eines Volks und darauf,
ß es in seiner Propagation bei sich selber festhält, und mit

Bezug auf den entstehenden Nationalstolz, ist durch das Genannte eine Schranke. Wo die Völker sich einander so ausschließen, daß jedes vor dem andern einen Vorzug zu haben meint, ist eine sehr beschränkte Freiheit. Dann aber ist

β) eben jene natürliche Freiheit des Volks beschränkt, bornirt durch sein Verhältniß zu ihm in allem, was es hat, vermag und leistet. So gibt sich das Volk nach seiner Localität eine Selbstständigkeit gegen die anderen, und ein Selbstgefühl in der Meinung, vor andern deßhalb einen Vorzug zu haben. Diese Meinung aber bornirt jene Freiheit. Die christliche Lehre geht nicht gegen die Völker, wie sie waren und sind in ihrer Individualität nach den genannten beiden Seiten, als müßten sie, um zur Freiheit zu gelangen, ihrer Individualität entsagen und in einen absoluten Brei zusammengehen; aber eben so wenig setzt jene Lehre einen besonderen Werth auf jene unmittelbare Individualität. Deutsche oder Franzosen u. s. w. ist der christlichen Lehre ganz gleich. Die Freiheit der Völker auch nur in dieser ihrer Individualität ist in der christlichen Lehre lediglich bedingt durch die Erkenntniß der Wahrheit. Darauf weiset Christus hin. Das Pochen auf Vater Abraham endet in der Erkenntniß der Wahrheit. Hat aber besonders seit dem sechsten Jahrhundert bis in's sechszehnte Jahrhundert das Christenthum für die Völker eine ganz andere Wirkung gehabt als die dort verheißene Freiheit durch die Wahrheit, so war an dieser Wirkung, an der Knechtschaft, nicht die biblische Lehre und das Christenthum, sondern das Pfaffengezüchte schuldig. Jene Knechtschaft, die in die Völker kam, welche die christliche Lehre annahmen, kam durch einen Mißbrauch der Lehre in sie, und so war die Freiheit der Völker allerdings gehindert, aber nicht durch die Lehre, sondern mittelst herrschsüchtiger Priester, despotischer Regenten.

ad b. Eben die biblische Lehre ist ein Institut für jedes Volk in seiner Personalität. In dieser verhält es

α) sich zu sich selbst; und dieß Verhältniß kann ausgesprochen werden als das des Ganzen zu allen seinen Theilen. In ihm hat das Volk Personalität, wenn und in wie weit es, das Ganze, allen seinen Theilen coordinirt und diese ihm coordinirt sind, so daß seine Selbstständigkeit die seiner gesammten Theile und umgekehrt deren Selbstständigkeit die des Volkes selbst ist. Solcherweise selbstständig ist jedes Volk nach Innen frei d. h. von jedem Besondern seiner Theile unabhängig. Kommt es, wodurch auch immer, dahin, daß ein ganzes Volk von einem seiner Theile abhängig wird, dann ist seine Selbstständigkeit hin, seine Freiheit eingebüßt und seine Persönlichkeit an diesem Theile verloren. Dann nemlich ist das ganze Volk in der Gewalt entweder eines einzelnen aus seiner Mitte, (Tyrannei des Einzelnen, Despotie) oder einzelner aus eben derselben gekommen (Oligarchie). Die biblische Lehre nun fordert zwar Gehorsam von den Unterthanen gegen ihre Obrigkeit, Vergl. besonders Röm. 3, 1—5.; indem sie die Gewalt habe und das Schwert nicht umsonst trage; aber sie fordert ihn nicht wegen der Gewalt und wegen des Schwerts, nicht aus Furcht vor der Gewalt, sondern aus Respect vor dem Gesetz und in der Voraussetzung, daß die Gewalt der Obrigkeit nicht die einzelner Menschen, sondern daß sie die Macht des Gesetzes sei. Die biblische Lehre also spricht selbst in jenen starken Worten des Apostels keineswegs der Tyrannei das Wort und zu ihr, jener Lehre, kann diese ihre Zuflucht nicht nehmen. „Werdet nicht der Menschen Knechte" sagt die nemliche Religion I. Corinth. 7, 23. In dieser seiner Persönlichkeit sodann hat jedes Volk

β) ein Verhältniß zu jedem andern. Auch dieses ist wie jenes ein Verhältniß der Coordination. Die Völker sind einander coordinirt und nur so ist das Wesen eines jeden die Persönlichkeit und hat jedes dem andern gegenüber Freiheit und Unabhängigkeit. Kommt etwa durch Eroberungssucht und Macht eines Volks an die Stelle jenes Verhältnisses der Coor-

dination das der Subordination, so ist das Verhältniß der Freiheit und der Persönlichkeit des Besiegten eingebüßt. Jedes Volk in seiner Personalität verpflichtet, das Gesetz der Liebe zu befolgen, ist hiemit auch dazu berechtigt, sich selbst Gesetze zu geben, nach seinen Gesetzen regiert zu werden und sich regieren zu lassen; für kein Volk ist es also Recht, einem andern seine Gesetze aufzudringen. Mit dem Rechte, sich für sich in seiner Gesetzgebung selbstständig zu behaupten und in allen seinen Institutionen frei zu bewegen, hat jedes Volk die Verbindlichkeit, jeden Angriff eines andern abzuwenden, sich, seine Freiheit und Selbstständigkeit zu vertheidigen, selbst durch Krieg. Zu solchem Vertheidigungs-Krieg ist jedes Volk berechtigt. Nun ist zwar die christliche Lehre auch die von der Liebe des Friedens, aber nirgends enthält sie ein Verbot für ein Volk, Krieg zu führen, und sich Alles gefallen zu lassen, sondern eben weil diese Lehre wie die Selbstständigkeit jedes einzelnen Menschen, so die jedes Volkes anerkennt, ist in ihr indirect für jedes Volk die Befugniß ausgesprochen, seine Selbstständigkeit durch Krieg zu vertheidigen. Beide sub α. und β. betrachteten Verhältnisse sind die der Coordination, aber jede Coordination setzt eine Subordination voraus, die einander coordinirten sind einem dritten subordinirt, sonst ist keine Coordination möglich. Wem sind also die Völker subordinirt? Die Völker selbst, sofern sie wirkliche Völker und nicht bloße Horden sind, geben die Antwort auf jene Frage. Keines nemlich ist unter ihnen, welches das ewige Gesetz, aus dem alle besonderen Gesetze fließen, nicht jenseits seiner über es hinaus ahne und anerkenne, in seinem Gott oder seinen Göttern. Die Religion also eines jeden Volkes gibt die Antwort: seinem Gott ist jedes Volk subordinirt! Aber wie die Völker ihrer Individualität und Personalität nach sehr verschiedenen Charakters sind, so auch war und ist zum Theil noch die Religion des einen von der des andern noch verschieden. In diesem Unterschied schließt, wie die Na-

tionalität des einen Volkes die des andern, so auch die Religion des einen die des andern von ihr aus, sie ist National-Religion. Aber in dieser Exclusion der Volksreligion regt sich und ist eine Opposition in der Stille und ist wirklich im Kampfe der Völker gegen einander. Jedes Volk nemlich hat oder meint doch zu haben an seiner Religion die allein wahre, und in dieser Meinung zieht nothwendig jedes Volk seine Religion der eines jeden andern vor; ja selbst da, wo eines wie z. B. das Römische aus der Religion anderer Völker einzelne Parthieen, Götter, Ceremonien in die seinige mit aufnimmt, hält das Volk doch noch bei der seinen, die fremden kommen nur hinzu. Aber wenn irgend worin Freiheit und Frieden zu erwarten steht, so kann sie und er einzig in der Wahrheit erwartet werden. Lüge und Trug verträgt sich nicht mit Freiheit und Friede. Jedes Volk meint aber an seiner Religion die Wahrheit zu haben. Die Wahrheit aber ist nur eine und dieselbe; die Religionen sind verschiedene; — nur eine kann die wahre sein. Sie alle werden in dem großen Unterschiede der polytheistischen und monotheistischen gefaßt. Die Juden aber und Heiden bei der Entstehung des Christenthums waren in der directesten Opposition. Der Jude verachtete den Heiden wegen seiner Vielgötterei und der Heide achtete den Juden auch nicht. Eine Masse von Instituten und Statuten, von Aeußerlichkeit und Gepränge im Cultus bei beiden, lag schwer auf den Völkern, deren Religionen sie waren, der Gottesdienst war ein Sclavendienst. Bei Entstehung des Christenthums war freilich schon Heidenthum und Judenthum in tiefem Verfall. Die christliche Lehre aus dem Munde ihres Stifters, der auch in dieser Beziehung das Licht der Welt genannt wird, war direct gegen das Judenthum und indirect gegen das Heidenthum gerichtet. Beide werden als Finsterniß bezeichnet. Christus kommt und von ihm heißt es, Ev. Joh. 1, 5. τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει. Die biblische Lehre also in diesem

Punkte aufklärend fängt an, jene Finsterniß zu verdrängen, und hiemit kommt den Nationalreligionen das Ende nahe, es geht auf die Wahrheit hinaus, auf das Reich des Friedens. Vergl. Ev. Matth. 10, 34. *Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν, οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην, ἀλλὰ μάχαιραν.* Christus brachte Krieg gegen die Unwahrheit in der Religion und die daraus fließende Feindschaft und den Haß der Völker. So ist die biblische Lehre eine Institution für die Völker zur Erhaltung ihrer persönlichen Selbstständigkeit und zur Befreiung von allem Unwahren und Nationellen in der Religion. Die Freiheitslehre bezieht sich also auf die Religion, wie sie die eines jeden Volks ohne Unterschied von jedem andern zu werden vermag und geworden ist, so daß in ihr die besondere Nationalität keine Autorität, keine Geltung hat. Also auf die Universalität der Religion geht es mit der christlichen Freiheitslehre hinaus von aller particulären Religion hinweg, und wenn das Particuläre, das Katholische, Protestantische u. s. w. auch in die christliche Religion gekommen ist, so ist dies nicht die Schuld der christlichen Religion, sondern der Subjekte, welche die Religion gewähren läßt, bis es sich auflöst. Ist nun die biblische Lehre auf die sub b. betrachtete Weise für die Freiheit eine Institution zu deren Bewahrung und Förderung, so folgt von selbst, daß eben diese Lehre jedes Institut begünstige unter den Völkern, welches für eben die Freiheit als politische, als bürgerliche, religiöse förderlich ist. Die biblische Lehre spricht daher der Denkfreiheit, der Redefreiheit, und auch der Preßfreiheit, wo nicht ausdrücklich, doch durch ihren Zweck das Wort. Aber die Lehre selbst würde nur sehr oberflächlich betrachtet werden, wenn sie hauptsächlich und lediglich jener jetzt so beliebten Begriffe wegen in Betracht gezogen würde.

ad c. Der Einzelne gleichviel, wo auf Erden, wann und unter welchen Völkern er lebt, hat

α) in seiner Individualität ein Verhältniß zur Natur, in der er existirt, der er insofern angehört und zugleich zu eben derselben, wie sie die seinige ist. Durch sie in beiderlei Beziehung wird und ist die Freiheit seines Willens beschränkt; er kann nicht alles, was er will. Diese Beschränkung der Freiheit durch die Natur ist an sich eine unaustilgbare, unüberwindliche (vergl. §. 28). Gegen diese Beschränkung ist daher auch die biblische Freiheitslehre nicht gerichtet; sie ist kein Mittel, aus jenen Schranken herauszukommen. Das einzige Mittel der Enthebung aus der natürlichen Nothwendigkeit ist der Tod. Aber zu jenen unmittelbaren natürlichen Schranken sind durch die Meinung und Willkühr der Menschen selbst noch andere Beschränkungen in beiderlei Beziehung hinzugekommen. Gegen die Beschränkung dieser Art durch Satzungen, besondere Statute, von der Gesetzgebung der Religion aus, ist die biblische Freiheitslehre gerichtet; in Ansehung dieser Schranken ist sie ein Mittel für die Menschen, sich von denselben zu befreien. Durch den der einen für heilig erklärten und genommenen Ort (Berg Zion, Sinai, Quell Siloam), durch einen heiligen Strom (Ganges), durch eine für heilig erklärte Stadt (Jerusalem) oder Geburtsstätte (Mekka), Begräbnißort (Medina) wird die Willensfreiheit des Menschen, für den solche Gegenstände heilig sind, beschränkt. Dies sind also durch Meinungen und Satzungen an die Natur, worin der Mensch existirt, gebrachte Schranken. Die biblische Lehre will, daß sie keine Schranken seien, und wo dergleichen Satzungen, wie z. B. Wallfahrten nach jenen heilig gehaltenen Orten, auch unter den Christen eingeführt sind, ist daran die biblische Lehre ganz unschuldig und waren dies Rückgriffe in das Heidenthum oder Judenthum. Der durch die Bibel frei gewordene Christ respectirt aber bei anderen, die sich daran halten, ihre Statute, ihr sich Beschränken, spottet darüber nicht und beweist dadurch gerade seine Unabhängigkeit und Freiheit. Von der Natur, worin der Mensch lebt, lebt er zugleich;

aus ihren Stoffen nimmt er seine Nahrung. In dieser Erhaltung seiner Individualität mittelst der Naturerzeugnisse ist seine Willensfreiheit auch beschränkt nach Localität, Clima, Jahreszeit u. s. w. Auch hier ist eine natürliche Schranke, zu welcher eine künstliche kommt, gleichfalls aus der Meinung und Willkühr der Menschen, wie z. B. bei den Juden, von denen ein Unterschied gemacht wird zwischen Thieren, die zu essen erlaubt, und zwischen solchen, die zu essen nicht erlaubt seien. Gegen diese Satzungen in Ansehung der Lebensgenüsse verhält sich die biblische Freiheitslehre gleicherweise negativ, sie gelten ihr nichts, durch sie ist die Freiheit des Willens nicht schlechterdings oder nothwendigerweise beschränkt. Die Briefe der Apostel, namentlich des Paulus enthalten darüber Erklärungen, Erläuterungen, welche schon hierher, besonders aber in die specielle Moral gehören. Vergl. z. B. Coloss. 2, 16. 1 Cor. 8, 8. 10, 25. In der Natur, die der Mensch hat (nach dem Vorigen hatte sie ihn), sind für die Freiheit seines Willens auch beschränkende Momente, und zwar zweifacher Art, einerseits nämlich solche, die keine Nothwendigkeit haben, Schranken also, die der Mensch kraft seiner Thätigkeit und Willensfreiheit aufzuheben vermag, andererseits hingegen solche beschränkende Momente seiner Natur, welche auf eine nothwendige Weise beschränken, unaustilgbare Schranken für die Freiheit seines Willens. Für jene, die tilgbaren Schranken, ist keine besondere Institution erforderlich, der Mensch geht von selbst daran, diese Beschränkung aus eigener Kraft aufzuheben. Sie sind nämlich theils physische, theils psychische Schranken in der menschlichen Natur gegen die Willensfreiheit des Menschen, wie die leibliche und geistige Schwäche des Menschen in den ersten Kinderjahren, die Unwissenheit, die natürliche Unbeholfenheit, in den Tölpeljahren. Aus dem Schwachen wird durch Uebung, durch Anwendung der natürlichen Fähigkeit allmählig der Starke, aus dem Ignoranten der Wissende, aus dem Unverständigen der Verständige, aus dem Kranken wird

der Gesunde. Aber daß alle die genannten Bestimmungen der Schwäche jeder Art die Freiheit des Willens beschränken, ist für sich offenbar. Der Ignorant z. B. läßt sich durch andere überreden, zu thun was diesen gefällt. In diesem Wollen und Thun ist durch seine Ignoranz die Freiheit beschränkt. In der Beziehung kann von der biblischen Freiheitslehre nur gesagt werden, sie sei als eine Institution zur Bildung des Menschen überhaupt ein Beförderungsmittel der Freiheit seines Willens, angehend jene vorübergehenden Beschränkungen derselben. Bleibt bei dieser Beschränkung, indem sie ganz gehoben wird oder zum Theil, doch noch ein Unterschied unter den Menschen, besonders was ihre Geistesfähigkeit, Talente betrifft; ist es dem einen z. B. nicht gegeben, ein Künstler zu werden, so hat er dagegen andere Fähigkeiten und Talente. Aber eben in der menschlichen Natur findet ein Unterschied statt, der an und für sich unaustilgbar ist und die Willensfreiheit des Menschen ganz unmittelbar zu afficiren und selbst zu limitiren scheint, ein wesentlicher Unterschied; es ist dies der Unterschied einerseits des Geschlechts, andererseits der der blos natürlichen Abkunft oder Abstammung. Der Geschlechtsunterschied als der des Mannes und Weibes von einander ist in Ansehung des Individuums ein schlechthin wesentlicher; aus dem Mann kann kein Weib und aus dem Weib kann kein Mann werden. Dieser Geschlechtsunterschied jedoch ist kein Rechtsunterschied, obschon er dafür von ganzen Völkern und ihren Gesetzgebern genommen worden ist, wie wenn das von Natur schwächere Weib auch das weniger berechtigte wäre, und er, der stärkere, auch mehr Recht hätte. Nach der biblischen Lehre, die in diesem Punkte besonders die Lehre von der Monogamie ist, macht der Geschlechtsunterschied keinen Unterschied in der Willensfreiheit des Weibes und des Mannes. „Gebt nur in eurem Christenthum zwei Punkte nach, die Monogamie und die Sklaverei, dann wird es Fuß fassen

im Orient," sagte **Napoleon**. Eine artige Zumuthung für christliche Missionäre! —

Die natürliche Abkunft, in dem Verhältniß der Kinder und der Eltern zu einander. — Der Sohn kann nicht sein Vater und der Vater kann nicht sein Sohn sein. Dieser Unterschied zwischen beiden ist also von Natur ein schlechthin nothwendiger und wesentlicher. Aber dieser Abstammungsunterschied ist auch kein Rechtsunterschied. Die Willensfreiheit der Kinder ist wenigstens so lange, als sie noch minorenn sind, durch die Willensfreiheit der Eltern beschränkt; es ist in diesem Verhältniß ganz widersinnig, daß der Wille des Sohnes Gesetz werde für den Willen des Vaters, daß der Sohn dem Vater Befehle ertheile; das Umgekehrte ist ganz in der Ordnung. Aber auch in diesem Verhältniß ist durch die Meinung der Menschen eine Beschränkung gekommen gegen die Willensfreiheit, durch die Meinung nämlich im alten Testament, daß die Kinder unbedingt das Eigenthum der Eltern wären. Aber die biblische Lehre ist, daß die Kinder nicht das Eigenthum der Menschen, sondern Gottes seien, und durch Sittlichkeit und Frömmigkeit Kinder Gottes zu werden vermögen. So fördert die biblische Freiheitslehre die Willensfreiheit des Einzelnen in seiner **Individualität** durch alle Momente.

β) Eben der Einzelne aber hat in seiner **Personalität** ein Verhältniß zu dem Volke, in welchem er nicht etwa nur zum Dasein kam, sondern auch seiner selbst sich bewußt zu werden vermochte. Jenes Dasein geht die Individualität des Einzelnen an; die Intelligenz dagegen, angeregt durch die Sprache seines Volkes, geht die Personalität desselben an. In seinem Volke existirt jeder Einzelne zunächst für sein Volk, für den Staat, und in dem zu Anfang der Untersuchung betrachteten, unmittelbaren, reinsittlichen Verhältniß, in dem der Unschuld aller Individuen eines Volks zum Volke selbst hat und erlangt auch der Einzelne keine Existenz blos und allein für sich. Aber

so wäre Jeder nur Mittel, so hätte nur das Gemeinwesen Freiheit, und der Wille jedes Einzelnen wäre diesem allgemeinen Volkswillen absolut nothwendig untergeordnet. Die christliche Freiheitslehre ist die, daß jeder, wie er für sein Volk existirt, zugleich für sich existirt, und wie er Mittel sei für seinen Staat, zugleich an und für sich Zweck sei. So ist durch diese Lehre, indem sie die allgemeine Freiheit, die des Gemeinwesens beachtet, zugleich für die Freiheit jedes Einzelnen gesorgt, und die einzelne Willensfreiheit durch jene in Schutz genommen. Das Volk, ein allgemeines, dem jeder Einzelne immanent ist, hat in dieser Allgemeinheit, wie die gemeinsame Sprache ausdrückt, einen und denselben Geist, Nationalgeist; in diesen Nationalgeist geht jedes einzelne persönliche Subjekt ein, und wird dessen theilhaftig. Das Volk aber in seiner Allgemeinheit ist zugleich ein particularisirtes, es besteht in Ständen, das Allgemeine im Besonderen. In diesen Ständen ist das Gemeinwesen organisirt, und wie jeder Einzelne Mitglied einer Familie ist, so gehört er auch nebst seiner Familie einem jener Stände an. Nach der biblischen Freiheitslehre sind diese Stände nicht so einander co- oder subordinirt, daß aus dem einen in den andern Stand nicht überzugehen stehe, und daß jeder Stand für die Willensfreiheit des einen oder andern beschränkend wäre. Aber eine solche Organisation, wo die Stände schlechterdings geschieden waren, hatte die alte Welt, und Indien hat sie noch. Diese Schranken für die Willensfreiheit kennt das Christenthum nicht. Jeder Stand im freien christlichen Volk hat jedoch, wie das Volk seinen Geist, seinen besondern Geist, esprit de corps, den Adelsgeist z. B. bis auf den Geist der Handwerker. Alle diese Partikulargeister und der Nationalgeist selbst sind Schranken für die Willensfreiheit, und dieser letztere, ein einzelner Geist, ist neben den andern. Aber nach der christlichen Lehre sind alle jene Nationalgeister in einem und demselben Geist enthalten; er ist der Geist nicht irgend eines Volkes, sondern der Geist der Mensch-

heit, deren Princip die Gottheit ist, aus welcher das Gesetz für alle Völker kommt. Nur wo dieser Geist ist, da ist Freiheit! 2 Cor. 3, 17.

Anmerkung. Der Einzelne in seinen besondern oder speciellen Lebensverhältnissen ist wenigstens, was seinen Willen betrifft, frei, wenn von ihm das an und für sich Nothwendige gewollt, beschlossen und gethan wird; denn nur innerhalb der absoluten Nothwendigkeit und in der Identität mit ihr besteht die Willensfreiheit. Dazu jedoch, daß das Nothwendige, also das, was des Gesetzes ist, die Pflicht und das Recht frei gewollt und gethan werde, gehört nothwendiger Weise, daß dasselbe ein gewußtes sei, und der, dessen Wille thätig sei, in dem Wissen desselben absolute Gewißheit habe; denn die Nothwendigkeit, mit welcher die Freiheit identisch ist, kann keine bewußtlose, blinde, blos äußerliche sein, — die würde geradezu die Freiheit des Willens unmöglich machen. Von dem, was frei gewollt und beschlossen werden soll, muß der, der diesen Willen hat, sich, daß es ein nothwendiges sei, selbst überzeugt haben bis zur vollkommenen Gewißheit. „Es muß gethan werden," diese Einsicht macht den Willen frei. Richtig also ist, daß auf Selbstüberzeugung und Ueberzeugungstreue in der Religion und in der Sitte gedrungen wird. Die Energie nun des Menschen, vermöge deren er Gesetz, Pflicht und Recht bis zur vollkommensten Gewißheit, daß sie die Wahrheit sind, weiß, heißt das Gewissen. Beruft sich jemand in Ansehung dessen, was von ihm gefordert wird, auf sein Gewissen, ob er es thun dürfe oder nicht, so ist diese Berufung freilich zuvörderst die des Einzelnen auf das Einzelne, aber zugleich denkt oder ahnt er wenigstens, wenn er sein Gewissen nennt, daß es nicht blos sein Gewissen sei, worauf er sich beruft, sondern jedermanns Gewissen, daß also zugleich mit jener Einzelnheit und Besonderheit eine absolute Allgemeinheit stattfinde. Was also deinem Gewissen gemäß oder zuwider ist, kann es nur sein, wenn es auch meinem Gewissen,

dem Gewissen als solchem gemäß oder zuwider ist. Schon durch die bloße Ahnung der Allgemeinheit, Specialität und Einzelnheit, die das Gewissen habe, eignet sich also eine dasselbe angehende Untersuchung zum Uebergang aus dem allgemeinen in den speciellen Theil der Moral.

Uebergang zum zweiten Theil der Moral.

Die Lehre vom Gewissen.

Einleitung.

Zuvörderst, wird das Gewissen genannt, so ist dasselbe wenigstens vorgestellt von dem, der es nennt, er hat wenigstens eine Notiz desselben, oder gar eine Notion. Aber indem es, wie das seinige, das Mehrerer, zugleich das allgemeine Gewissen ist, kann sein Bewußtsein desselben, seine Vorstellung nicht ein blos einzelnes, sondern ein allgemeines sein, wenn auch der eine den Gedanken noch nicht in der Bestimmtheit des Allgemeinen hätte. Allein so in der Allgemeinheit und Nothwendigkeit ist der Gedanke des Gewissens nicht blos Gedanke, sondern vielmehr Begriff des Gewissens. Entsteht also in der Lehre von demselben die Frage: was unter dem Gewissen verstanden werden müsse? so gilt es bei der Beantwortung den Begriff dieses Gewissens und seine Analysis. Dann aber führt diese Analysis des Begriffs auf eine zweite Frage, nämlich auf die, nach dem Grunde des Gewissens, worin hat das Gewissen seinen Ursprung? Was ist das für ein Orakel, an das du appellirst? Mit der Beantwortung dieser Frage ist es also um eine Erkenntniß vom Ursprung des Gewissens zu thun. Sind beide

Fragen beantwortet, so kann drittens das Gewissen selbst in seinem Begriff und aus seinem Grunde betrachtet werden.

I. Begriff des Gewissens.

§. 31.

Eintheilung der ihn angehenden Untersuchung.

Das Gewissen ist das andere Element der menschlichen Persönlichkeit. Das eine Element derselben ist die Willensfreiheit (§. 26). Durch beide, Freiheit und Gewissen, ist die menschliche Persönlichkeit bedingt. Wohl kann einer sich vorstellen, nicht das Gewissen, sondern das Leben sei das eine oder andere, und Freiheit sei das dritte Element, — Leben und Freiheit! i. e. Schwarzbrod und Freiheit. Aber im Urtheil der Menschen ist dies die abstracte Person, die Person, verächtlich gesprochen, die Personnage. Thut nur auf euer Gewissen Verzicht, als das der Menschheit überhaupt, so ist's um eure Personalität gethan. Im Verhältniß beider Elemente zu einander ist die Freiheit das Erste, Unmittelbare, das Gewissen das Mittelbare und dadurch Zweite. Daher auch aus Vernunftinstinct die Rede: „Freiheit und Gewissen;" selten: Gewissen und Freiheit. Gegen das Gewissen ist die Freiheit, wie gesagt, das Unmittelbare, und es gegen sie das Mittelbare, d. h. zur Voraussetzung seiner Möglichkeit und seiner als des wirklichen Gewissens selbst hat es die Freiheit; ohne Freiheit kein Gewissen. Absque voluntatis libertate nulla recti conscientia. Wo die Freiheit nicht ist, wie in der bloßen Thierheit, da ist auch das Gewissen nicht. Aber am Gewissen hat die Freiheit keine Voraussetzung und darum ist sie gegen dasselbe das Unmittelbare, oder: zur Möglichkeit der Willensfreiheit ist nicht ein Gewissen erforderlich, so daß dies von jener vorausgesetzt wäre für sie in ihrer Möglichkeit. *Ohne Freiheit ist das Gewissen unmöglich, aber die Freiheit ist ohne das Gewissen möglich.*

Dieser Satz weist auf den Grund des Gewissens hin aus der Ferne. Zur Erläuterung kann der Gewissenlose nicht das Beispiel sein. Er wird beobachtet etwa als in seinen Entschlüssen sich selbst determinirend. Aber dem Gewissenlosen gebricht nicht das Gewissen, sondern an seinem Gewissen fehlt's und gebricht's. Also gibt es keinen Menschen, der willensfrei wäre und ohne Gewissen? und doch hieß es, die Freiheit habe zu ihrer Möglichkeit nicht am Gewissen die Voraussetzung. Ist's denn nicht so in der Erkenntniß des Menschen von Gott? Die Erkenntniß Gottes des Geistes, keines Götzen, ist die Erkenntniß der unendlichen Freiheit seines Willens, — ein unfreier Gott wäre ein Deus ex machina und selbst eine Maschine. Hat nun die göttliche Freiheit an dem Gewissen ihre Voraussetzung? Ist Gott gewissenhaft oder gewissenlos? Seine Persönlichkeit ist nicht, wie die der Menschen, bedingt durch Gewissen; sein Wesen ist die Freiheit und Geistigkeit selbst. Auch der Mensch, welcher der Stifter der Lehre ist, Jesus Christus in seiner Persönlichkeit ist der freie, aber seine Persönlichkeit ist nicht die blos menschliche, sie ist zugleich die göttliche Persönlichkeit, und seine Freiheit hat zu ihrer Voraussetzung nicht das Gewissen. Auch beruft Jesus, wo er lehrt, sich vertheidigt, sich nie auf sein Gewissen; das Gewissen der Menschen nennt er, aber nie sein Gewissen. Die Wahrheit ist die des Vaters, nicht des Gewissens. Paulus der Apostel beruft sich auf sein Gewissen gar oft. Ist also das Gewissen ein dem Menschen beigegebener Genius oder ein göttliches Orakel in des Menschen Geiste, so ist es doch keines von beiden als Element Gottes selbst. Hatte also der allgemeine Theil der Moral dort, wo sein Gegenstand die Willensfreiheit war, nicht nöthig, einen Unterschied zu machen zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit, so ist hier die menschliche Persönlichkeit, deren Wesen Freiheit und Gewissen, von der göttlichen, deren Wesen Freiheit und der Geist, zu unterscheiden. Die Eintheilung nun macht sich selbst durch die Re-

flexion auf das Gewissen in dem betrachteten Verhältniß; es ist nämlich

1) Die berührte Allgemeinheit desselben keine ihm durch das Denken und Wollen des persönlichen Subjekts gegebene, sondern eine solche, die das Gewissen unabhängig von aller Persönlichkeit an und für sich selbst hat, die ihm immanente Allgemeinheit. Sie wird ihm folglich nicht dadurch, daß viele oder alle Personen kraft ihres Denkens und Wollens in Ansehung des Gewissens sich mit einander in Uebereinstimmung setzen, und so verabreden, was Gewissen, und was es für sie sein solle, gegeben, diese Allgemeinheit wäre eben eine durch die Person an das Gewissen gebrachte, durch die Vielen in ihrer Allheit; sie wäre also bloße Allheit, nicht Allgemeinheit; und so wäre sie nicht einmal eine Kategorie der Logik. So z. E. besteuert ein Volk, wenn es eine Constitution hat, sich selbst, etwa durch seine Deputirten; in dieser Besteuerung, daß, was, und wie viel jeder zur Erhaltung des Gemeinwesens beitragen solle, stimmen alle überein; und an das Besteuerungssystem ist die Allheit oder Allgemeinheit gebracht durch die Subjekte, mittelst der Repräsentanten. Die Allgemeinheit des Gewissens aber ist an und in demselben vor aller denkenden, berathenden, dekretirenden, sich verabredenden Personalität überhaupt. Jene Allgemeinheit im Besteuerungswesen ist daher auch nur die des consensus; die Allgemeinheit aber an und in dem Begriff des Gewissens, ist kein bloßer consensus, sondern die des Begriffs (conceptus). Bei dem Besteuerungswesen können die Einzelnen für und durch das Gewissen in Anspruch genommen werden, als durch eine höhere und festere Allgemeinheit; so bei der Vermögensangabe, nach der die Steuer gerichtet werden soll; hier wird an's Gewissen gegangen; nach Pflicht und Gewissen besteuert sich dann jeder gewissenhaft. Aber nun von der Allgemeinheit als einer Bestimmtheit des Begriffs sind in eben demselben unzertrennlich die beiden Bestimmtheiten des Beson-

deren und des Einzelnen. Nur in der Totalität des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen ist er Begriff. Diese drei Bestimmtheiten in ihrem Verhältnisse zu einander als konstituirende Elemente des Begriffs haben eine innere Nothwendigkeit. Diese Nothwendigkeit als die des Begriffs ist auch also keine an das Gewissen, dessen Allgemeinheit eben die des Begriffs ist, durch die Menschen gebrachte, sondern eine ihm ebenso immanente, wie die Allgemeinheit. In seiner Allgemeinheit ist es das Gewissen lediglich als solches, das abstrakte Gewissen; in seiner Besonderheit ist es das Gewissen von etwas, das ein Verschiedenes ist, der Eid, das gethane Versprechen ꝛc. Das Gewissen im Besonderen geht auf das Besondere als Objekt, daher es hierin objektives Gewissen heißt. Aber wie das Gewissen von Etwas (dieß Etwas ist ein Verschiedenes), so ist es in der dritten Bestimmtheit, in der des Einzelnen, das Gewissen jedes einzelnen Subjekts. In dieser Bestimmtheit kann es also kurz subjektives Gewissen heißen. In der ersten Bestimmtheit ist das Gewissen das Element der Persönlichkeit, in der zweiten und dritten ist es das Attribut der Person. Der Begriff desselben ist, wie das Angeführte schon andeutet, sein Begriff von ihm selbst, nicht ein von uns gemachter. Dieser Begriff, den das Gewissen von sich selbst hat, wird zu analysiren sein, und, halten wir uns streng dabei, daß er kein von uns gemachter (conceptus factitius) ist, so wird nichts fremdartiges in die Analysis gebracht werden. Aber es ist denn doch das Gewissen für die menschliche Persönlichkeit, sie bedingend als Element, und ihr angehörig als Attribut, also eine Virtuosität des Menschen; demnach wird bei der Entwicklung seines Begriffs mit zu reflektiren sein auf den Menschen in seiner Personalität; aber in seiner Persönlichkeit ist der Mensch 1) Der Vernünftige. Durch Vernunft unterscheidet sich die Personalität von der thierischen Individualität; sie hat, wie das Gewissen, ohne daß ihr dieselbe gegeben wird, die Allgemeinheit

zu ihrer Bestimmtheit (allgemeine Menschenvernunft). Auf sie in ihrer Allgemeinheit bezieht daher das Gewissen sich in seiner Allgemeinheit, und wird sein Begriff in der Wissenschaft analysirt, so hat die Wissenschaft diese Beziehung des Gewissens auf die Vernunft zu beachten. Also das Erste wäre hier Betrachtung der Vernunft und des Gewissens. 2) Der Mensch in seiner Personalität ist, was ihn im Unterschied vom Allgemeinen angeht, der Verständige; der Verstand geht auf's Objektive (die Vernunft verhält sich dagegen gegen Subjekt und Objekt gleichgültig), und das Gewissen im Besondern geht auch aufs Objektive. Daher handeln wir zweitens vom Verstand und Gewissen, letzteres in seiner Objektivität. 3) Der Mensch in seiner Personalität ist zugleich der individualisirte, der lebende. Die Vernunft, der Verstand haben zu ihrer Voraussetzung die Lebendigkeit und Einzelnheit; aber das Einzelne im Leben ist das Sinnige. Der Sinn geht ins Gefühl und kommt aus demselben — (das Gefühl von Recht, Unrecht). Das Gewissen also in der Bestimmtheit des Einzelnen bezieht sich auf den Menschen in seiner Sinnigkeit; daher drittens vom Verhältnisse des Gewissens zum Sinn und zur Subjektivität des Menschen.

§. 32.

Das Gewissen in seiner Allgemeinheit, oder Vernunft und Gewissen.

Die Gewißheit ist es, worauf im Begriff des Gewissens überhaupt es vor allem andern ankommt. Diese Gewißheit nun ist im Allgemeinen eine dreifache:

1) Die des Wissens als eines theoretischen;

2) die des Glaubens, und

3) die, wiederum des Wissens, aber als eines praktischen; und so ist die Wahrheit, indem sie zugleich Gewißheit ist, selbst eine dreifache, nämlich

1) die Wahrheit des Wissens als solchen und des Gewußten als solchen, sie kann Vernunftwahrheit heißen.

2) Die des Glaubens, Glaubenswahrheit.

3) Gewissenswahrheit.

Nicht als sei die Glaubens- und Gewissenswahrheit eine vernunftlose, sondern weil die Wahrheit des Wissens rein und allein durch das Wissen als solches bedingt und bestimmt ist, besonders dort, wo sie z. E. mathematische Wahrheit ist. Wird gesagt z. E. zwischen zwei Punkten in einer Ebene ist die gerade Linie die kürzeste, so ist hiermit eine Vernunftwahrheit ausgesprochen, ein Gewußtes und die Gewißheit darin; wodurch ist diese gewisse Wahrheit vermittelt? Antwort: durch die reine sinnliche Anschauung. Sodann, wird gesagt: „Gott ist gerecht,“ so ist auch die Wahrheit ausgesprochen, aber eine Wahrheit nicht des Wissens, sondern des Glaubens, vermittelt durch die Erkenntniß Gottes. Endlich, wenn gesagt wird: „thue recht in Gesinnung, Worten und Werken, und scheue niemand,“ so ist auch eine Wahrheit ausgesprochen, aber eine Gewissenswahrheit, vermittelt auch durch die Erkenntniß, aber so, daß hier, ob der Mensch recht zu thun und Niemand zu scheuen habe, kein Zweifel obwaltet. Wer daran zweifelt, ist schon ein Schuft, dem das Gewissen fehlt. Hier also, in der praktischen Wahrheit, ist auch Gewißheit. Die sind schlecht berichtet, die im Wahne stehen, es sei etwas nur moralisch gewiß, nicht aber mathematisch; als sei letztere die wahre und höhere Gewißheit. So geht kein Rechtlicher, trotz der mathematischen Gewißheit des geradesten als des kürzesten Wegs, über das Saatfeld, sondern mit moralischer Gewißheit um das Saatfeld herum. Das Gewissen ist nun in seiner Allgemeinheit und Einheit mit der Vernunft zu begreifen. Für seinen Begriff in dieser Bestimmtheit kommt in Betracht

a) das Bewußtsein als solches. Denn ohne Bewußtsein ist Gewissen unmöglich. Bewußtlosigkeit und Gewissen

sind mit einander unvereinbar. Das Bewußtsein aber als solches ist in der Abstraktion sogleich genommen einerseits von allem und jedem Objekt, von welchem es dies Bewußtsein, anderseits von allem und jedem Subjekt, dessen Bewußtsein es sei. In dieser Abstraktion von Objekt und Subjekt ist das Bewußtsein als solches eben das allgemeine. Das Gewissen in seiner Allgemeinheit ist Bewußtsein neben derselben; aber umgekehrt das Bewußtsein in seiner Allgemeinheit ist hiermit nicht auch schon Gewissen.

b) Die Gewißheit, die das Bewußtsein an und für sich hat, ist auch die des Gewissens, das eben von der Gewißheit benannt ist. Aber wie das Bewußtsein vom Gewissen, so auch ist die Gewißheit desselben von der des Gewissens verschieden. Die Gewißheit nämlich des Bewußtseins als solchen, daß es alle Realität und alle Wahrheit sei, ist die Vernunft als solche. Wird das Bewußtsein — dieß zur Erläuterung — betrachtet nicht als solches, sondern als das einerseits irgend eines Objekts (objektives Bewußtsein), anderseits als das eines Subjekts, welches selbst das Objekt dieses Bewußtseins sei (Selbstbewußtsein), so zeigt sich mir in dieser Betrachtung in dem objektiven Bewußtsein nicht auch alsbald die Gewißheit und die Wahrheit dessen, wovon es das Bewußtsein ist; im Gegentheil kann das Bewußtsein in dieser seiner Objektivität das unwahre und ungewisse sein. So ist z. B. das Bewußtsein, dessen Objekt irgend ein Gestirn wäre, wie es am Himmel leuchtet, das von seiner Größe, wie sie gesehen wird, als sei der Stern so klein, wie er sich dem Gesicht präsentirt. Es fehlt viel dazu, daß solches Bewußtsein die Gewißheit habe aller Qualität. Mit dem subjektiven Bewußtsein, da dasselbe sich selbst Gegenstand ist, — conscientia sui — verhält es sich anders; es ist sich wahr und seiner gewiß. Der Name für das Selbstbewußtsein ist das Wörtchen „Ich;“ in der Rede „so wahr ich bin“ hat das Bewußtsein die Gewißheit der Realität; doch aber fehlt

viel daran, daß dieses Bewußtsein, das Selbstbewußtsein, die Ichheit, die Gewißheit sei, alle Realität und alle Wahrheit zu sein; und der Mensch wäre auf dem Wege verrückt zu werden, der in der Meinung stände, er sei die Wahrheit und Realität nicht blos seiner, sondern aller. Louis XIV. sagte: L'état c'est moi, als sei er in seiner Subjektivität die ganze Wahrheit des Staats. Wird aber von der Objektivität und Subjektivität abstrahirt, und wird das Bewußtsein lediglich als solches in Betracht gezogen, so steht von ihm zu sagen: es sei alle Wahrheit und Realität; dann ist es aber nicht das Bewußtsein als sinnliches (Stern), auch nicht als reflektirendes, sondern rein als rationelles, als die Vernunft selbst. Daher auch jene Wissenschaften vorzugsweise Vernunftwissenschaften genannt werden, deren Gegenstand und Inhalt die Wahrheit und Realität, wenn auch der blossen Form nach, nicht materiell, sind; so die Logik, Mathematik. Das Gewissen ist das Bewußtsein als solches die Vernunft; ob zwar nicht umgekehrt die Vernunft das Gewissen. So ist Gewissen in seiner Allgemeinheit mit der Vernunft in eben derselben, mit der Vernunft, die an sich die allgemeine ist, in der Einheit oder identisch. Aber in dieser Identität beider ist zugleich ein Unterschied beider von einander; Vernunft ist doch nicht Gewissen.

c) Das Gewissen hat zu seiner Voraussetzung die Freiheit, bestimmterweise als die des Willens, Willensfreiheit. Neben und mit ihr ist es ein Element der Persönlichkeit. Aber die Willensfreiheit, in Ansehung deren das Gewissen ein Element der Persönlichkeit ist, ist die Freiheit unter der Nothwendigkeit als dem Gesetz, — sie nicht eine das Gesetz fabricirende Macht. Die Vernunft in ihrer Allgemeinheit hat, welche Beziehungen sie auch habe, lediglich als Vernunft, keine Beziehung auf die Willensfreiheit, also auch keine Beziehung auf die Nothwendigkeit als Gesetz für diese Freiheit, aber wohl eine Beziehung auf das Denkgesetz. Das Gewissen hingegen, die Willensfreiheit

voraussetzend, hat die Beziehung auf das Gesetz für diese Willensfreiheit, auf die Nothwendigkeit, worunter die Freiheit steht. Somit wäre zu sagen, das Gewissen sei die Gewißheit des Bewußtseins, die Nothwendigkeit oder das Gesetz für die Freiheit zu sein und an diesem Gesetz und dieser Nothwendigkeit die Realität und Wahrheit zu haben; oder kurz: die sich selbst wissende Nothwendigkeit, als Gesetz für die Willensfreiheit, ist das Gewissen in seiner Allgemeinheit, und in dieser Beziehung identisch mit der Vernunft in ihrer Allgemeinheit, als der Gewißheit des Bewußtseins, alle Realität und Wahrheit zu sein. Beruft also der Mensch in dem, was er zu leisten hat oder fordert, sich auf die Vernunft, so ist damit doch weniger gesagt, als wenn er sich vielmehr auf das Gewissen beruft, nicht als sei die Vernunft außer oder unter dem Gewissen, wohl aber weil das Gewissen in sich enthält die Vernunft, als Bewußtsein der Nothwendigkeit. In dieser Allgemeinheit des Gewissens und in seiner Einheit mit der Vernunft, die es enthält, kann dasselbe kurzweg ausgesprochen werden als das Gewissen an sich: so ist es das Element, in welchem das lebende Subjekt zum Bewußtsein seiner selbst, zur Willensfreiheit und zum Bewußtsein des Gesetzes, worunter sie steht, gelangt. In diesem Elemente sind wir alle, ohne uns in dasselbe hinein gesetzt zu haben, und ausser diesem Elemente ist kein persönliches Leben, keine Freiheit. Vergleichbar wäre dem Gewissen das reine Licht, wie es von der Sonne ausströmt, in welchem als dem Elemente, wessen sie auch sonst bedürfen zu ihrer Entstehung, alles Geschaffene ist. Die Allgemeinheit des Gewissens, ob zwar als solche eine ganz abstrakte, ist doch, indem sie nicht Allgemeinheit als solche, sondern die des Gewissens ist, eine bestimmte, und es selbst wird in ihr weiter begriffen, indem auf diese Bestimmtheit reflektirt wird, und zwar in Folge des schon Betrachteten. Ihre Bestimmtheit hat die Allgemeinheit als die des Gewissens

α) darin, daß es das Gesetz für die Willensfreiheit, wel-

ches nicht etwa blos von mir oder dir gewußt wird, sondern sich selbst weiß, das sich wissende Gesetz ist; — daß wir das Bewußtsein des Gesetzes zu haben vermögen, hat seinen Grund darin, weil das Gesetz selbst das Bewußtsein seiner hat.

β) Die andere Bestimmtheit ist darin, daß eben das Wissen vom Gesetz, und daher die Allgemeinheit als die des Gewissens, die Bestimmtheit hat der gewissen und wahren Allgemeinheit; es ist kein Unterschied zwischen dem Gewußten und Wissenden.

γ) Daß, wie das Gesetz keine Voraussetzung hat, aus der es erst Gesetz würde, wie es vielmehr in seiner Allgemeinheit kategorische Nothwendigkeit hat, eben so auch das Wissen vom Gesetz, als sein — des Gesetzes — Wissen, keine Voraussetzung an einem andern hat, durch das es erst das Wissen werde, sondern es ist ein kategorisches Wissen. Hierin ist's enthalten, daß bei Kant „praktische Vernunft" heißt, was eigentlich „das Gewissen an sich" ist. Aber ein anderes ist das Gewissen an sich und ein anderes der Gedanke des Menschen von ihm. Wer vom Gewissen spricht, hat wenigstens eine Vorstellung oder Notiz von ihm; und nothwendig ist es nicht, daß der Gedanke des Menschen mit dem Gewissen, seinem Gegenstande, identisch sei; im Gegentheil das Gewissen an sich und sein Gedanke von ihm können weit aus einander stehen, er aber den Wahn haben, als sei sein Gedanke vom Gewissen das Gewissen selbst; und so ist's möglich, daß dem einen ein Vorsatz, eine Gesinnung, That dem Gewissen gemäß zu sein scheint, welche einem andern zuwider demselben scheint, indem der eine oder der andere seine Gedanken vom Gewissen für das Gewissen selbst hält. Den Gedanken des Gewissens macht der Mensch sich selbst, aber das Gewissen nicht; die Meinung, daß sein Gedanke das Gewissen selbst sei, macht er auch. Daher kann Berufung auf Gewissen nicht viel ausrichten, weil mancher ein Gewissen hat gleich einem Sack.

§. 33.
Die Objektivität des Gewissens, oder Verstand und Gewissen.

Die im vorigen Paragraphen betrachtete abstrakte Allgemeinheit ist vorerst die bloße Möglichkeit des Gewissens; es an sich ist das nur erst mögliche Gewissen. Durch die Bestimmung des besondern hebt sich diese Möglichkeit auf und beginnt sie die Wirklichkeit zu werden. In dieser beginnenden Wirklichkeit erhält vorerst das Gewissen die Bestimmtheit des objektiven. Es ist vergleichungsweise damit wie mit dem Leben in seiner abstrakten Allgemeinheit: so ist es als das generische nur erst das mögliche Leben, und ist eben das Generische, das Allgemeine desselben diese Möglichkeit. Aber indem das Leben sich specificirt, besondert, hebt sich jene bloße Möglichkeit desselben zur Wirklichkeit auf: in den Arten beginnt das allgemeine Leben als die Gattung ein wirkliches Leben zu werden, und in den Individuen jeder Art hat es sich verwirklicht. Was auf dieser tieferen Stufe das Besondere ist, vermittelnd den Uebergang aus dem Allgemeinen in's Besondere, das ist hier auf der Stufe des Gewissens auch das Besondere, vermittelnd den Uebergang aus dem Allgemeinen in das Wirkliche. Im Gewissen nämlich, wie es das abstrakt-allgemeine ist, sind Gesetz und Bewußtsein des Gesetzes identisch, von einander noch gar nicht unterschieden, obwohl von einander unterscheidbar. Das Besondere oder der besondernde Akt ist ein das Gesetz vom Bewußtsein, das Bewußtsein vom Gesetz Unterscheiden. Mit der Besonderung also hebt der Unterschied an zwischen Gesetz und Bewußtsein. Dieser Unterschied aber als der im Gewissen selbst ist kein imaginärer, sondern ein Unterschied in ihm durch es, ein reeller: seine Realität ist das Geschichtliche des Gesetzes in allen seinen Beziehungen, das Geschichtliche der Pflichten und der Rechte, so zu sagen ein Gegebenes. Nämlich durch das Gewissen in seiner abstrakten Allgemeinheit wird und ist nicht

das Gesetz, dann die Pflicht und das Recht gemacht, sondern es selbst ist nur die Identität beider, des Gesetzes und des Bewußtseins von ihm. Wo der Mensch das Gesetz kraft seines eigenen und persönlichen Willens machen würde und erklärte, dieses sei das Gesetz, das des Gewissens, so wäre diese Gesetzmacherei und Erklärung blos imaginär; und wer nach seinem Gesetz und seinem Gewissen, wie es aus ihm kam, einen Andern behandelte, von dem würde dieser mißhandelt. Läßt sich der Andere diese Mißhandlung gefallen, so ist er der Servile; der ihn Mißhandelnde kann die Meinung hegen, er sei der Liberale, das Gesetz, das er mache, sei das Gesetz der Vernunft und des Gewissens; und es kann also in dieser Liberalität Eigensinn und Eigenwille das Princip sein, wie es bei den Jacobinern in der französischen Revolution war. Jenes Unterscheiden nun des mit dem Bewußtsein vom Gesetz identischen Gesetzes von dem Bewußtsein, als das Unterscheiden des Gewissens durch dasselbe in seiner Allgemeinheit — Gewissensact — ist ein Theilen und zwar ein ursprüngliches Theilen, indem das sich Theilen des Allgemeinen ein Ur-theilen, ein Urtheil ist, und das Urtheilen ist es eben, kraft dessen das Gesetz für das Gewissen gegenständlich oder objektiv wird, kraft dessen das Gewissen das Gesetz zum Objekte nimmt und hat. Dies seine Objektivität. Für den Begriff desselben in seiner Objektivität ist mithin zu reflectiren auf das Urtheilen; erst durch das Urtheilen wird das mögliche Gewissen das wirkliche.

Das Urtheilen

1) als blos unmittelbares ist ein Unterscheiden der Bestimmungen eines Gegenstandes in ihnen selbst von ihnen und von ihm — dem Gegenstande — und ein Beziehen derselben auf einander und auf ihn. So ist es zuvörderst ein natürliches Thun und der Naturact ein Urtheilsact. Z. B. wenn und indem der identische aschgraue Saft der Zwiebel in der gehörigen Wärme, Feuchtigkeit sich bewegt, so kommt es aus dieser Iden-

tität zu einem Unterschied, zu einem innern ursprünglichen Theilen, zu einem Urtheilen; die Zwiebel keimt, die Unterschiede gehen mehr und mehr auseinander, unterscheiden sich gegen einander, — Stengel, Blatt, Blüthe; in der Frucht ist die stete Beziehung der einzelnen Blüthentheile zu einander, die Vereinigung zu dem Ganzen, der Schluß. So ist jedes Gewitter, sagt Hegel, ein Urtheil der Natur. Aber das Urtheilen so als natürliches ist ein gedankenloses. Dieser Urtheilsact ist nicht Denkact. Wo das Urtheil das genannte Unterscheiden und Beziehen aber als Denken ist, da ist's das theoretische Urtheil. Mit dem theoretischen Urtheil ist's auf ein Wissen abgesehn, auf ein Erkennen bis zur Wissenschaft selbst hin. Wer nicht urtheilt, nur hört und sieht, nichts als memorirt, wer es bei dieser Unterschiedslosigkeit läßt, der hat kein Wissen. Eben das Urtheil

2) ist ein mittelbares und hat sich als das unmittelbare zur Voraussetzung. In dieser seiner Mittelbarkeit, bei der hier sogleich abstrahirt werden soll von der Natur, ist das Urtheilen einerseits ein technisches, andererseits ein ästhetisches. — Technisch darin, weil das Theilen zu seinem Gegenstande einen Begriff als Zweck hat und in ihm und von ihm die Mittel unterscheidet, vermöge deren der Begriff als Zweck realisirt werden kann. Aber wer etwas bezweckt, dann unterscheidet zur Entdeckung der Mittel, der muß etwas schon wissen. So ist für das technische Urtheil jenes theoretische vorausgesetzt. Ohne Theorie keine mechanische Kunst. Die Zwecke nun des Urtheilenden gehen wohl unmittelbar ihn selbst an, sind Forderungen seines Triebes, seiner Begierden, Neigungen, und von ihnen aus nimmt er ein Interesse an dem, was bezweckt werden kann und wird. Das technische Urtheil selbst ist hierin das vornehmlich, daß und in wiefern die zur Erreichung des Zwecks gesuchten und gefundenen Mittel dem Zweck entsprechen oder nicht. Der ist der tüchtig im Technischen Urtheilende, der für einen

Zweck, indem er sich selbst fähig und geschickt gemacht hat, die Mittel zuzubereiten und bei der Realisirung des Zwecks in Anwendung zu bringen versteht. Der technisch Urtheilende, wenn er zu der eben berührten Geschicklichkeit gekommen ist, ist der Gescheidte, der Kluge. — Andererseits das ästhetische, liberale Kunsturtheil ist auch, wie jenes, ein Unterscheiden der Bestimmungen, die der Gegenstand hat, in ihm, von einander 2c. Aber die Hauptbestimmung, die der Gegenstand hier hat, ist seine Form, ganz abgesehen davon, daß er ein Zweck sei oder daß er ein tüchtiges Mittel sei, seine in sich selbst identische Form, die ideale Form desselben. In dieser seiner Form bezieht er, der Gegenstand, sich wohl auf den Urtheilenden, aber nicht, daß dessen Trieb, Neigung wirksam wäre, sondern vielmehr auf den Urtheilenden, der, indem er den Gegenstand anschaut und die ideale Form anerkennt, zugleich ein Gefühl hat ihrer Harmonie mit sich und ihm, ein Gefühl des Schönen und Erhabenen. So ist das ästhetische das Kunsturtheil, das den Geschmack beweist. An sich aber gehört weder zu dem unter 1) betrachteten theoretischen Urtheil und seinem Erfolg — dem Wissen — noch zu dem unter 2) betrachteten technischen und ästhetischen Urtheil Gewissen, sondern es kann sein, daß der in theoretischen Urtheilen mittelst der Erziehung Geübte und Gekräftigte zu einem Wissen von großem Umfange gelangt und dabei gewissenlos ist bis zum höchsten Grade. Eben so bringt es das technische Urtheil wohl besonders, durch das egoistische Interesse bei ihm, bis zur feinsten Gescheidtheit; ja selbst bei dem Geschmacksurtheil bleibt das Gewissen aus dem Spiele. Ueber Kunstwerke kann der Verruchteste das wahrste Urtheil aussprechen. Das Urtheil

3) ist ein vermitteltes dadurch, daß das unmittelbare, jenes theoretische, und das mittelbare die Bedingungen sind, die Mittel für das Urtheil. In dem vermittelten Urtheil heben sich das theoretische, das technische und ästhetische auf, sie sind

in ihm enthalten, sind seine Voraussetzungen, es ist mittelst ihrer gesetzt. Es wird bezeichnet als das **praktische Urtheil.** Aber als dieses ist es eben ein Unterscheiden des Gesetzes für den freien Willen von dem freien Willen, dem Bewußtsein des Gesetzes, und ebenso ein Unterscheiden der Bestimmungen, die das Gesetz hat, in ihm von einander. So aber ist der praktische Urtheilsakt ein Gewissensakt; das Gewissen urtheilt. Dieses praktische Urtheilen nämlich ist ein Vergleichen der Gesinnungen, Entschlüsse und Handlungen — gleichviel wessen (vom Subjekt ist noch abstrahirt) — mit dem Gewissen, dem Gesetz, Pflicht und Recht, ob und wie viel diese Gesinnung ꝛc. mit dem Gesetz übereinstimme oder nicht. Ein solcher Vergleichungs- und dann Entscheidungsact setzt ja aber voraus einen Erkenntnißact (theoretisches Urtheil), einen Act der Klugheit und Besonnenheit (technisches Urtheil), ja auch das ästhetische Urtheil. Heißt es: die That ist gut, so setzt dies voraus Klugheit, Besonnenheit, Bewußtsein des Gesetzes, d. h. Gewissen. Demnach kann von dem Gewissen in seiner Objektivität gesagt werden: es sei die praktische Urtheilskraft. Aber das Urtheilen ist eine Function des **Verstandes** (nicht der Vernunft, — welche ja nicht urtheilt, vielmehr die Gewißheit der Wahrheit ist, — auch nicht eine Function der Sinne). Verstand und Gewissen sind unzertrennlich. Auf Seiten des Verstandes ist an sich die Vereinigung seiner mit dem Gewissen in der bloßen Möglichkeit gehalten; daher der Schein, daß der Mensch ohne das Gewissen, ja indem er dasselbe läugnet, in hohem Grade verständig sein kann, verschmitzt, pfiffig, ränkevoll und gewissenlos, indem es bei der bloßen Möglichkeit bleibt, daß der Kluge der Gewissenhafte sei. Auf Seiten des Gewissens hingegen hält sich die Einheit seiner mit dem Verstande in der Wirklichkeit; auf seiner Seite, in der es das objektive Gewissen ist, ist die Einheit seiner mit dem Verstande so groß, daß es von ihm unzertrennlich ist. Willensacte und ihnen zufolge Handlungen mit dem Gesetz zu ver-

gleichen, sie zu beurtheilen, dazu gehört nothwendig Verstand, — er, dessen unterscheidende Function das Urtheilen, Beziehen und Vergleichen ist. Daher für die Erziehung des Menschen die Forderung, daß, indem sein Gewissen angeregt wird, der Erzieher zugleich seinen Verstand wecke. Gewissenswahrheit ist unzertrennlich von Gewissensklugheit. Daher auch vom objektiven Gewissen gesagt werden kann, es selbst sei die practische Urtheilskraft. Daher auch, daß von Kindern, gutartig, fromm wie sie sind, doch, so lange der Verstand nicht geübt worden, keineswegs verlangt werden kann, daß sie praktisch urtheilen. In seiner Objektivität hat das vom Verstande unzertrennliche Gewissen an ihm selbst die Bestimmtheit des Besonderen. Aber das Besondere oder Objektive, in Ansehung dessen ein practisches Urtheilen, jeder Gewissensact möglich ist, ist als objektives ein zugleich dem Gewissen und dem Verstand Gegenständliches. Dies Gegenständliche, nicht abstract=allgemein, vielmehr ein Besonderes, ein Concretes, ist nun eben das, woran jene Bestimmtheit des Gewissens als die Besonderheit desselben offenbar wird. Jenes Gegenständliche nämlich mit Bezug auf das Gewissen ist als das Höchste der Staat (ἡ πόλις). So zu sagen der Sitz des Gewissens als des objektiven mit Bezug auf den Staat ist die Regierung desselben. Das Gewissen in dieser Besonderheit, in seiner Objektivität kann als das politische Gewissen bezeichnet werden. Die Beurtheilung nämlich der politischen Verhältnisse nach Innen und Außen, der Wirkungen in diesen Verhältnissen, kann ein Urtheilen nach Recht und Gerechtigkeit, nach bestehenden Gesetzen, nach den besonderen Pflichten des besonderen Staats sein, so daß von der Regierung nichts beschlossen wird, was gegen Recht und Gerechtigkeit, gegen Pflicht und Gesetz wäre. Da ist die Politik der Regierung die des Gewissens. In diesem politischen Urtheil geht allen Vortheilen, allem Wohl und Wohlsein des Staats und seiner Glieder das Recht und die Gerechtigkeit vor. Aber das kann sich um-

kehren, so daß der Regent mit seinen Räthen zuoberst seinen und seines Volkes Vortheil vor Augen hat, worin dieser auch bestehe, und erst darnach Recht und Gerechtigkeit berücksichtigt, und daß er dabei die Zustimmung seines Volks hat, und es gegen ein anderes Volk geht. Dann heißt es: Gewalt geht vor Recht. Das ist eine gewissenlose ungerechte Politik. Ein ebenso Objektives und Besonderes neben oder nach dem Staate ist die Kirche. Ihre Funktionäre sind die Geistlichen. Wenn dieselben nun auch nicht wie die Hirten für ihre Heerden die Direktion des Verstandes für ihre Laien oder für die Mitglieder der Gemeinde haben, und in diesem Sinne keineswegs Gewissensräthe sind, so kommt es doch vor, daß sie in Gewissensangelegenheiten gefragt werden, daß sie bei solcher Frage mitberathen sollen, was zu thun oder zu unterlassen sei. Das Gewissen der Geistlichkeit in dieser Beziehung wäre das objektive als ein besonderes, das geistliche Gewissen, jenem politischen gegenüber. Der Geistlichkeit liegt es durch den Zweck ihres Amtes ob, ganz vorzüglich in Ansehung alles dessen, was Gewissenssache werden kann, es zur Gewißheit zu bringen, also die allerbestimmteste Erkenntniß vom Gewissen zu haben, und das Gewissen selbst zu schärfen, um den zu gebenden Rath aus Gewissensgründen und gewissenhaft geben zu können. Weiter — die Privatverhältnisse der Menschen, sei es im Staat oder in der Kirche, sind als solche, wenn auch die einzelner, doch besondere, sofern sie Gesetz, Rechte, Pflichten angehen und vornämlich das durch das Recht bestimmte, durch das Gesetz beschützte Eigenthum (an Gütern, Leben, Ehre). Das Recht in Ansehung dieses Eigenthums kann streitig werden, oder es ist dasselbe verletzt worden; es wird also eine Untersuchung nothwendig und zwar nicht etwa für die Wissenschaft, sondern für das Recht und Gesetz, eine praktische Untersuchung, bedingt an sich schon durch ein praktisches Urtheil. Der Untersuchungsrichter, der Referent und endlich der Rechtsprechende muß die

Gesetze mit allen ihren Partikularitäten wohl kennen und wissen, die Handlungen damit vergleichen, um am Ende Recht sprechen zu können. Ohne praktische Urtheilskraft, also ohne objektives Gewissen ist die Führung eines Processes durch den Advokaten, die Untersuchung und das Urtheil durch den Richter als ein gerechtes unmöglich. Hier ist das objektive ein juridisches Gewissen. Neben dieser Institution für das positive Recht (durch Advokaten, Richter) haben die Engländer wie bekannt von den frühesten Zeiten her vermöge ihrer Konstitution noch ein besonderes Institut, das Geschwornengericht, Jury, das aus 12 Mitgliedern besteht, die aus Staatsbürgern jedes Standes gewählt werden, bei deren Wahl hauptsächlich auf gewissenhafte, nicht gerade gelehrte und rechtskundige Männer gesehen wird und deren Aussprüche „schuldig" oder „nicht schuldig" rein aus dem Gewissen kommen. Hier ist aber das objektive Gewissen ziemlich aus dem Besondern in die Allgemeinheit zurückgestellt und es gehört ein hoher Grad rechtlicher allgemeiner Volksbildung dazu, wenn ein solches Geschwornengericht wirklich ein Gericht des Gewissens sein soll.

Unsere Untersuchung hat sich im Besondern schon zum Subjektiven, Einzelnen hingelenkt (die genannten Korporationen bestehen aus einzelnen intelligenten Subjekten). Daher folgt

§. 34.

Die Subjektivität des Gewissens oder der Sinn und das Gewissen. (Das Gewissen im Einzelnen.)

Das Einzelne kann sein:

1) ein nur objektives. Als solches hat es keine Existenz für sich selbst, sondern eines für das andere; als solches ist es hiermit auch sich selbst ganz gleichgültig, wie z. B. jedes Mineral als ein einzelnes Exemplar. So hat dasselbe wohl eine Beziehung auf das Wissen, allein ohne daß es mit dem

Wissen um das Einzelne zu thun sei (außer in einer besonderen Liebhaberei, in einer Mineraliensammlung).

2) Ein subjektives. Als ein solches existirt es für sich und steht es bei dieser seiner Existenz im Verhältniß zu sich, — auch wohl wie das Objektive in einer vollkommenen Gleichgültigkeit gegen sich. So ist es das vegetativ-subjektive — im Herbarium der Natur. Subjektiv, in dieser Bestimmtheit gegen sich gleichgültig zu sein, hat es auch nur eine Beziehung auf das Wissen, ohne daß es damit dem Wissen um dies Einzelne zu thun sei. Aber es kann das Einzelne sein

3) subjektives, als ein solches, das nicht nur für sich existirt, sondern das zugleich sich inne hat oder sich besitzt und hiemit keineswegs gleichgültig gegen sich zu sein vermag. So ist es das animalisch-subjektive, das Thier als einzelnes. Das Prinzip des animalisch-einzelnen, kraft dessen es sich inne hat, ist der Sinn. Das Thier ist das sinnige (die Pflanze nicht). Der Sinn nun hat entweder

a) keine Beziehung auf das Bewußtsein (thierischer Sinn) oder

b) eine Beziehung auf die Möglichkeit des Bewußtseins (menschlicher Sinn).

ad a) Durch die Gegenstände, die vom animalischen Subjekt empfunden werden, bezieht sich der Sinn desselben als die Fähigkeit und Thätigkeit des Empfindens auf den Trieb, und so ist der Trieb des Thieres bedingt durch seine Sinne. Gegen alles das, was vom Thiere zwar empfunden wird, aber ohne daß durch die Empfindung der Trieb angeregt werde, verhält dasselbe sich gleichgültig. So der Wolf, wenn er durch eine Flur hinstreicht; Kraut und Gras sieht er, riecht ꝛc., aber sein Trieb wird nicht afficirt, dagegen verhält er sich gleichgültig. Wittert er ein Schaf, dann ist diese Empfindung eine Anregung des Triebs; das Schaf aber verhält sich gar nicht indifferent gegen Kraut und Gras. In der durch den Sinn ange-

regten Befriedigung des Triebs folgt das Thier seiner Natur, dem Gesetze seines Sinns, welches für das Schaf ein anderes Gesetz ist als für den Wolf; und was vom Thiere geschieht oder unterlassen wird, das muß geschehen oder unterlassen werden; anders kann es nicht. Sein Unterscheiden ist ein ihm ebenso schlechthin nothwendiges, wie jede Regung seines Triebs. Sinn und Trieb, die Bedingungen der animalischen Subjektivität, haben keinen Bezug auf das Bewußtsein.

ad b) Den Trieb des Menschen, des intelligenten Subjekts, bedingt auch der Sinn; und wohl kann sich der Mensch seinem Triebe hingeben, indem sein Gesichts-, Gehör- und Geschmacksinn ihn selbst afficirt bis zur Aufregung. In diesem sich gehen lassen, sich überlassen seiner Natur verhält dann auch der Mensch sich wie das Thier. Aber es hat, vorhin angedeuteter Maaßen, der Sinn des intelligenten Subjekts eine Beziehung auf die Intelligenz, das Bewußtsein. Dies Bewußtsein nun in dem einzelnen Subjekt als das des Gesetzes, der Pflicht, des Rechts ist im Allgemeinen das Gewissen. Somit hat der Sinn durch den Bezug auf das Bewußtsein ein Verhältniß zum Gewissen, und indem er die Bedingung des einzelnen Lebens ist, ist die Beziehung auf das Gewissen zugleich die auf die Subjektivität. Das theoretische Urtheilen,

1) welches (§. 33) betrachtet wurde, kommt hier wieder in Betracht, wie es das Urtheilen des Einzelnen, des Subjekts als solchen, ist und als theoretisches Urtheil das Wissen angeht, das gesucht oder errungen ist. Mit diesem Urtheilen regt sich, indem das urtheilende Subjekt ein sinniges ist, zugleich ein Gefühl in Ansehung dessen, worüber geurtheilt wird theoretisch. Wer durch Nachdenken, durch Forschung zur Erkenntniß kommt und nun von sich sagen kann: „das weiß ich," in dem wird sich auch eine Freude über sein Wissen regen, das Gefühl des Wahren. So hat das theoretische Urtheil und sein Ergebniß, das Gefühl des Wahren oder Unwahren, von fernher eine Be-

ziehung auf das subjektive Gewissen, in welchem das Wahrheitsgefühl durchaus nicht ein gleichgültiges sein kann. Eben jenes Urtheil war oben

2) ein technisches, teleologisches, über Gegenstände, wie sie untersucht, verglichen werden als Mittel. Auch mit diesem Urtheil ist im Resultate indirekt ein Gefühl verknüpft, das Gefühl des Angenehmen, das Bewußtsein oder Gefühl des Nützlichen. Am Nützlichen, so wie es der Mensch im Urtheil als solches anerkennt, hat er seine Freude, am Schädlichen sein Mißfallen. Das Urtheil war

3) ein ästhetisches. Mit Bezug auf den Sinn ist auch hier im Resultate ein Gefühl, das des Schönen, Erhabenen. Ist aber das Angenehme und Schöne, eben weil es dieß ist, das Gute? — Erst das im vorigen Paragraph genannte

4) praktische Urtheil geht, wie es dort das Urtheilen des objektiven Gewissens war, hier das einzelne Subjekt an in seinem Verhältniß zu Gesetz, Pflicht und Recht. Urtheilt der Mensch, indem er seine Gesinnung, Entschließung und Handlung mit dem Gesetz des Gewissens vergleicht, nicht nur darüber, daß und wie weit dieselben mit dem Gesetz stimmen oder nicht, sondern auch über sich, dessen Gesinnungen und Handlungen sie sind, so ist das praktische ein subjektiv-praktisches Urtheil, und beweist dies Gewissen sich so als subjektiv-praktische Urtheilskraft. Es gilt dann nicht mehr blos um Absichten, Plane und Handlungen, gleichviel wessen, sondern dessen, der selbst urtheilt; es gilt sie als seine Absichten, seine Pläne; und im Urtheil hat er nicht einen andern, sondern sich vor Augen; es gilt nicht den Splitter im Auge seines Nächsten, sondern den Balken in seinem eigenen. Das Gewissen also in seiner Subjektivität ist die Thätigkeit, kraft deren jeder einzelne Mensch, jedes intelligente Subjekt, sich selbst für den Urheber seiner Gesinnungen, Unternehmungen, Entschlüsse und Handlungen anerkennt, und sich selbst in ihnen mit dem Gesetze vergleicht und über sich selbst

ein Urtheil fällt. Vom subjektiv=praktischen Gewissen kann daher gesagt werden, es sei die Macht, in welcher jedes intelligente Subjekt, sobald es sich mit dem Gesetz vergleicht, sich selbst das dem Gesetz gemäße oder dem Gesetz widerstreitende imputirt, anrechnet, — die Macht der Selbstimputation. Aber eben jene Subjektivität des Gewissens und hiermit sein Verhältniß zum Sinn hat in jedem solchen Urtheilsakt auch ein Gefühl zur Folge, und das ist entweder

α) das Gefühl der Zufriedenheit des Menschen mit sich selbst und der Achtung seiner vor sich, wenn sein Urtheil wahr ist in Vergleichung mit dem Gesetz. Oder jene Folge der Selbstbeurtheilung ist

β) das Gefühl der Unzufriedenheit, der Selbstverachtung, wenn er urtheilen muß: die andern nehmen mich zwar für einen ehrlichen Mann, aber ich habe mich zu verstellen gewußt rc. Wehe diesem Manne! — Dieß Gefühl der Selbstzufriedenheit oder der Reue wird sonst das moralische genannt; und qualitativ ist dieß verschieden vom Gefühl des Schönen und Erhabenen, des Nützlichen. Beiderlei moralische Gefühle werden für jeden einzelnen oder können ein Bestimmungsgrund werden angehend seinen freien Willen, so daß ihn das Gefühl der Reue dermaßen schmerzt (das ist der rechte Schmerz und Reue, die niemand gereut), daß er von nun an eine ähnliche That, einen ähnlichen Vorsatz durchaus unterläßt. Von beiderlei moralischem Gefühl — nach Kant: der sittlichen Triebfeder — ist §. 24 der allgemeinen Moral gehandelt; hier erscheint es als Ergebniß jedes subjektiven Gewissensaktes. Das subjektive Gewissen mit Bezug auf seinen Effekt ist es auch, an welches die Menschen im Verkehr mit einander sich wenden, wo es das Rechtthun und Unrecht unterlassen betrifft, wo der Vater, Freund, Beamte in's Gewissen zu reden befugt ist.

II. Grund des Gewissens.

§. 35.

Im Allgemeinen.

Gewöhnlich (vergl. §. 32) heißt es: „das Gewissen ist eine Thatsache, wie sie jeder unmittelbar in sich selber zu erfahren vermag und erfährt; für die Erkenntniß desselben bedarf es also keiner Untersuchung, die seinen Grund angeht, etwa damit diese Erkenntniß, wie sie eine Wahrheit ist, auch Gewißheit enthalte; das Gewissen als Thatsache wird erfahren und in dieser Erfahrung ist die Thatsache auch gewiß." So wären wir denn fertig. Allein zugegeben, es sei eine Thatsache, so bleibt doch sonst der Mensch bei den Thatsachen, die er erfährt, nicht stehen, sondern frägt nach den Ursachen, um durch deren Erkenntniß eine gewisse Erkenntniß der Thatsachen selbst zu gewinnen. Warum daher nicht auch nach dem Grund des Gewissens fragen? Voraus nun kann gesagt werden: der Grund des Gewissens im Allgemeinen, der in abstracto, ist die bewußte Nothwendigkeit, als die Identität ihrer selbst mit der Freiheit, oder: die bewußte mit der Freiheit identische Nothwendigkeit, oder: die bewußte mit der Nothwendigkeit identische Freiheit. Aber das ist nur so in abstracto gesagt, und wer es hört, vernimmt eben nur Worte, andeutend Gedanken und deren Beziehung auf einander; aber diese Andeutung ist doch nöthig, wenn es zur Untersuchung, die auf den Gedanken selbst geht, kommen soll. So geht es nun zur Untersuchung selbst folgendermaßen:

1) Wer sagen hört: dieser oder jener mache sich aus irgend etwas gar kein Gewissen, sollte meinen, es hänge vom Belieben des Menschen ab, daß das Gewissen sei oder nicht. „Er macht sich ein oder kein Gewissen." Und so hat es den Schein, als sei der Grund des Gewissens der Wille des Menschen und zwar in der Freiheit der Willkühr und des Beliebens; diese Willensfreiheit also als die Willkühr sei der Grund

des Gewissens, sei es, woraus das Gewissen werde. Allein eben in jener Rede über irgend Jemand, er mache sich kein Gewissen aus etwas, ist doch wenigstens versteckter Weise ein Tadel enthalten, und dieser Tadel weist weg von dem freien Willen, von der Willkühr auf die Nothwendigkeit; als werde gesagt: der oder jener macht sich kein Gewissen daraus ɪc., aber er sollte. Und dieses Sollen ist ja schon der Ausdruck der Nothwendigkeit. Zugleich weist das Sollen darauf hin, daß das Gewissen an sich es nicht ist, worauf jene Rede geht; sondern nur, daß der Mensch es ist, der das Gewissen beachtet oder nicht. Gleichnißweise so: der aus etwas sich kein Gewissen macht, schließt vor dem Gewissen, diesem geistigen Licht, sein geistiges Auge zu; er macht das Licht und Gewissen nicht, sondern öffnet oder schließt blos seine Augen. Also das erhellt schon aus dieser ersten Reflexion, daß der Wille in seiner Freiheit oder der freie Wille nicht sei der Grund des Gewissens. Ist die Freiheit nicht dieser Grund, so könnte ja wohl

2) derselbe die Nothwendigkeit sein? Ganz wohl! aber welche Nothwendigkeit? Offenbar die blos natürliche, physische Nothwendigkeit nicht, wie sie alle Naturkräfte beherrscht und eine Macht über dieselben ist. Denn das Gewissen, so oberflächlich es vorgestellt werde, wird doch von dem Menschen nothwendigerweise im Verhältniß zur Freiheit gedacht und vorgestellt, — Freiheit und Gewissen. Eine Wirksamkeit hat das Gewissen (subjectiv) in dem Menschen, für ihn, nicht etwa bei seinem Essen und Trinken und Leben als solchem, sondern bei seinen Gesinnungen, Entschlüssen, Handlungen. Woher sollte dem Gewissen die Beziehung auf die Freiheit und jene Wirksamkeit in Ansehung der Willensfreiheit kommen, wenn sein Prinzip die physische Nothwendigkeit wäre und man in die Physik und Organik gewiesen würde. Ist der Grund des Gewissens nicht dieser natürliche, so ist sie vielleicht die intellektuelle Nothwendigkeit, als Nothwendigkeit im Begreifen,

keine Pflicht für den Menschen, Gewissen
daß dieses Urtheil das wahre sei, wird
n auf die Pflicht in ihrem Ver-
habe oder zu haben vermöge.
en Grund im Gesetz, nach
ungt gegeben; dieses Gesetz und
begründet wird, jede Pflicht und
ann nur für jeden Menschen Gesetz sein
seins von demselben. Das Gesetz der Or-
d von dem lebenden Individuum, Thier oder
bewußtlos befolgt (im Essen, Verdauen); aber das
der Gerechtigkeit kann nicht auf bewußtlose Weise befolgt
erden; ohne Bewußtsein von der Pflicht gibt es für den
Menschen keine Pflicht. Die die Gesetze geben, müssen sie pu-
liciren; vor der Publikation sind sie keine Gesetze. Aber das
Bewußtsein der Pflicht und ihres Grundes, des Gesetzes, ist schon
edingt durch das Gewissen, und wäre das Gewissen nicht, so
önnte nicht einmal die Frage entstehen nach dem Ursprung
es Gesetzes für den freien Willen. Die Möglichkeit der Pflicht
m Allgemeinen und im Besondern hat zur Voraussetzung das
wirkliche Gewissen; aus der moralischen Nothwendigkeit also,
welche die Pflicht ist, kann das Gewissen nicht stammen. So
rtheilt Kant mit Recht. Aber: wem es an Gewissenhaftigkeit
mangelt, der wird doch von andern darüber getadelt, als habe
r die Pflicht verabsäumt, sich zu einem Gewissenhaften zu ma-
hen; liegt aber nicht diesem Tadel der Gedanke zu Grund,
aß der Mensch verpflichtet sei, Gewissen zu haben? Allerdings
at er die Pflicht, daß nämlich der Mensch, der das Gewissen
at, auf es achte und sich gegen seine Stimme nicht verhärte,
erstocke.

3) Reflexion auf den Satz: der Grund des Ge-
wissens im Allgemeinen ist die bewußte mit der Frei-
heit identische Nothwendigkeit.

Urtheilen, Schließen, als rein logische Nothwendigkeit; oder indem die Gegenstände des Urtheils und Begriffs formell anschauliche sind, ist sie vielleicht die logische und mathematische Nothwendigkeit, — und müßte man vielleicht an die Logik oder Mathematik sich wenden. Allein sowohl die streng mathematische als die logische Consequenz in ihrer Nothwendigkeit hat doch nur eine äußerliche Beziehung auf die Willensfreiheit und deren Gesetz, das Sittengesetz, welches ja ein seinem Wesen nach anderes ist als das Denkgesetz in der Logik und Mathematik, wenn auch das Sittengesetz das logische, wo nicht das mathematische Gesetz, zur Bedingung seiner Erkenntniß hat. Wenn die Logik oder Mathematik das Princip der Erkenntniß des Grundes oder gar der Gewissensgrund selbst wäre, so müßte ja jeder große Mathematiker und jeder gründliche Logiker auch der gewissenhafteste sein. Dagegen aber sprechen Thatsachen. — Aber wie? wenn der Grund des Gewissens die moralische Nothwendigkeit wäre? Die moralische Nothwendigkeit, angehend Gedanke, Gesinnung, Entschluß und That, ist und heißt die Pflicht. Ist sie der Grund des Gewissens, so hat das Gewissen zu seinem Princip die Pflicht. Sie wäre sodann die Pflicht für jeden Menschen, daß er Gewissen habe, und ihre Befolgung durch ihn wäre das von ihm zur Wirklichkeit gebrachte, das wirklich gemachte Gewissen; und es hinge somit das Gewissen in Ansehung seines Grunds nicht zwar ab von der Willensfreiheit des Menschen, aber von der moralischen Nothwendigkeit für den Menschen in seinem freien Wollen und Wirken, von der Pflicht. Daher ist die Frage entstanden und Kant hat sie zuerst gethan: Ob es eine Pflicht gebe für den Menschen, Gewissen zu haben? Würde die Antwort bejahend ausfallen, so wäre, wenn diese Pflicht begriffen worden, das Gewissen in seinem Grunde allgemein erkannt, in der Allgemeinheit seinem Grunde nach. Aber die Antwort auf die Frage fällt in der Untersuchung, wie sie Kant selbst anstellt, vernei-

nend aus: Es gibt keine Pflicht für den Menschen, Gewissen zu haben. Der Beweis, daß dieses Urtheil das wahre sei, wird geführt mittelst der Reflexion auf die Pflicht in ihrem Verhältniß zu dem Menschen, der sie habe oder zu haben vermöge. Sie selbst, die Pflicht, hat ihren Grund im Gesetz, nach Kant durch die praktische Vernunft gegeben; dieses Gesetz und alles, was durch dasselbe begründet wird, jede Pflicht und jedes Recht, ist und kann nur für jeden Menschen Gesetz sein kraft seines Bewußtseins von demselben. Das Gesetz der Organisation wird von dem lebenden Individuum, Thier oder Mensch, bewußtlos befolgt (im Essen, Verdauen); aber das Gesetz der Gerechtigkeit kann nicht auf bewußtlose Weise befolgt werden; ohne Bewußtsein von der Pflicht gibt es für den Menschen keine Pflicht. Die die Gesetze geben, müssen sie publiciren; vor der Publikation sind sie keine Gesetze. Aber das Bewußtsein der Pflicht und ihres Grundes, des Gesetzes, ist schon bedingt durch das Gewissen, und wäre das Gewissen nicht, so könnte nicht einmal die Frage entstehen nach dem Ursprung des Gesetzes für den freien Willen. Die Möglichkeit der Pflicht im Allgemeinen und im Besondern hat zur Voraussetzung das wirkliche Gewissen; aus der moralischen Nothwendigkeit also, welche die Pflicht ist, kann das Gewissen nicht stammen. So urtheilt Kant mit Recht. Aber: wem es an Gewissenhaftigkeit mangelt, der wird doch von andern darüber getadelt, als habe er die Pflicht verabsäumt, sich zu einem Gewissenhaften zu machen; liegt aber nicht diesem Tadel der Gedanke zu Grund, daß der Mensch verpflichtet sei, Gewissen zu haben? Allerdings hat er die Pflicht, daß nämlich der Mensch, der das Gewissen hat, auf es achte und sich gegen seine Stimme nicht verhärte, verstocke.

3) *Reflexion auf den Satz: der Grund des Gewissens im Allgemeinen ist die bewußte mit der Freiheit identische Nothwendigkeit.*

Urtheilen, Schließen, als rein logische Nothwendigkeit; oder indem die Gegenstände des Urtheils und Begriffs formell anschauliche sind, ist sie vielleicht die logische und mathematische Nothwendigkeit, — und müßte man vielleicht an die Logik oder Mathematik sich wenden. Allein sowohl die streng mathematische als die logische Consequenz in ihrer Nothwendigkeit hat doch nur eine äußerliche Beziehung auf die Willensfreiheit und deren Gesetz, das Sittengesetz, welches ja ein seinem Wesen nach anderes ist als das Denkgesetz in der Logik und Mathematik, wenn auch das Sittengesetz das logische, wo nicht das mathematische Gesetz, zur Bedingung seiner Erkenntniß hat. Wenn die Logik oder Mathematik das Princip der Erkenntniß des Grundes oder gar der Gewissensgrund selbst wäre, so müßte ja jeder große Mathematiker und jeder gründliche Logiker auch der gewissenhafteste sein. Dagegen aber sprechen Thatsachen. — Aber wie? wenn der Grund des Gewissens die moralische Nothwendigkeit wäre? Die moralische Nothwendigkeit, angehend Gedanke, Gesinnung, Entschluß und That, ist und heißt die Pflicht. Ist sie der Grund des Gewissens, so hat das Gewissen zu seinem Princip die Pflicht. Sie wäre sodann die Pflicht für jeden Menschen, daß er Gewissen habe, und ihre Befolgung durch ihn wäre das von ihm zur Wirklichkeit gebrachte, das wirklich gemachte Gewissen; und es hinge somit das Gewissen in Ansehung seines Grunds nicht zwar ab von der Willensfreiheit des Menschen, aber von der moralischen Nothwendigkeit für den Menschen in seinem freien Wollen und Wirken, von der Pflicht. Daher ist die Frage entstanden und Kant hat sie zuerst gethan: Ob es eine Pflicht gebe für den Menschen, Gewissen zu haben? Würde die Antwort bejahend ausfallen, so wäre, wenn diese Pflicht begriffen worden, das Gewissen in seinem Grunde allgemein erkannt, in der Allgemeinheit seinem Grunde nach. Aber die Antwort auf die Frage fällt in der Untersuchung, wie sie Kant selbst anstellt, vernei-

nend aus: Es gibt keine Pflicht für den Menschen, Gewissen zu haben. Der Beweis, daß dieses Urtheil das wahre sei, wird geführt mittelst der Reflexion auf die Pflicht in ihrem Verhältniß zu dem Menschen, der sie habe oder zu haben vermöge. Sie selbst, die Pflicht, hat ihren Grund im Gesetz, nach Kant durch die praktische Vernunft gegeben; dieses Gesetz und alles, was durch dasselbe begründet wird, jede Pflicht und jedes Recht, ist und kann nur für jeden Menschen Gesetz sein kraft seines Bewußtseins von demselben. Das Gesetz der Organisation wird von dem lebenden Individuum, Thier oder Mensch, bewußtlos befolgt (im Essen, Verdauen); aber das Gesetz der Gerechtigkeit kann nicht auf bewußtlose Weise befolgt werden; ohne Bewußtsein von der Pflicht gibt es für den Menschen keine Pflicht. Die die Gesetze geben, müssen sie publiciren; vor der Publikation sind sie keine Gesetze. Aber das Bewußtsein der Pflicht und ihres Grundes, des Gesetzes, ist schon bedingt durch das Gewissen, und wäre das Gewissen nicht, so könnte nicht einmal die Frage entstehen nach dem Ursprung des Gesetzes für den freien Willen. Die Möglichkeit der Pflicht im Allgemeinen und im Besondern hat zur Voraussetzung das wirkliche Gewissen; aus der moralischen Nothwendigkeit also, welche die Pflicht ist, kann das Gewissen nicht stammen. So urtheilt Kant mit Recht. Aber: wem es an Gewissenhaftigkeit mangelt, der wird doch von andern darüber getadelt, als habe er die Pflicht verabsäumt, sich zu einem Gewissenhaften zu machen; liegt aber nicht diesem Tadel der Gedanke zu Grund, daß der Mensch verpflichtet sei, Gewissen zu haben? Allerdings hat er die Pflicht, daß nämlich der Mensch, der das Gewissen hat, auf es achte und sich gegen seine Stimme nicht verhärte, verstocke.

3) **Reflexion auf den Satz: der Grund des Gewissens im Allgemeinen ist die bewußte mit der Freiheit identische Nothwendigkeit.**

a) Im Denken sind, beide Nothwendigkeit und Freiheit von einander verschieden, und diese Verschiedenheit geht bis zur Entgegensetzung beider. In dieser Entgegensetzung schließen beide sich von einander aus, wie aus folgendem erhellt: Nothwendig ist, was nicht anders, als so wie es ist, oder nicht anders, als so wie es geschieht, sein oder geschehen kann. Frei hingegen ist, was anders, als so wie es ist, sein oder gethan werden kann. Das Nothwendige also ist das nicht Freie, und das Freie ist das nicht Nothwendige. Im Denken sind Freiheit und Nothwendigkeit nicht mit einander identisch. Aber

b) die Nothwendigkeit kann nicht gedacht werden, ohne daß an die Freiheit, und die Freiheit kann nicht gedacht werden, ohne daß an die Nothwendigkeit wenigstens gedacht würde. Die beiden Gedanken also der Freiheit und Nothwendigkeit setzen sich einander gegenseitig voraus, oder wie gesagt zu werden pflegt: die Begriffe der Freiheit und Nothwendigkeit sind correlate. Im Denken folglich beider haben sie, ob zwar ihr Unterschied von einander bis znr Entgegensetzung gehe, doch eine nothwendige Beziehung auf einander, und diese Beziehung deutet darauf, daß bei allem Unterschied beider doch ein beiden gemeinsames sei, welches eben die im obigen Satz ausgesprochene Identität ist.

c) Also Freiheit und Nothwendigkeit sind schon im bloßen Denken beider von einander unzertrennlich; sie sind es vollends, wo das Denken mehr als bloßes Denken, wo es Wissen ist. Die bewußte, und gar die gewußte Nothwendigkeit ist von der bewußten oder gewußten Freiheit unzertrennlich im Bewußtsein oder im Wissen selbst. Dies zeigt sich denn auch schon durch die Reflexion auf das gestern berührte mathematische und logische Wissen. Es ist dasselbe ein durchs Gesetz bestimmbares und bestimmtes; aber das Wesen des Gesetzes ist die Nothwendigkeit; im mathematischen und logischen Wissen verhält sich also das Subjekt auf nothwendige Weise. Allein dieses noth-

wendige Wissen und so die Wahrheit schließt doch die Möglichkeit des Irrthums nicht aus. Aber diese Möglichkeit des Irrthums weist ja auf die Freiheit im Denken und Wollen. Bei dem Wissen nun, indem sein Gegenstand die mit der Freiheit identische Nothwendigkeit als Grund des Gewissens ist, muß wohl für die Erkenntniß dieses Grundes abstrahirt werden einerseits von allem Objektiven, das zu wissen steht und durch welches das Wissen ein bedingtes wäre, anderseits von dem Subjekt, dessen Wissen es würde. Das Wissen, welches das der Nothwendigkeit und Freiheit ist in ihrer Identität, ist kein relatives, bedingtes, objektives oder subjektives, — es ist das absolute Wissen, und so nicht das Wissen der Menschen, welche ja Subjekte sind, und deren Wissen ein bedingtes ist. Aber das absolute Wissen ist das des absoluten Geistes, welcher der göttliche ist; sein Wissen ist das absolute. Die von ihm gewußte Nothwendigkeit — mit der Freiheit identisch — ist der Grund des Gewissens. Des Gewissens Grund also als der im Allgemeinen wird von dem Menschen erkannt in Gott, dem Geiste. Aber er, der der Grund des Gewissens ist, bedarf, als der absolut Wissende, für sich keines Gewissens. Wie er, der der Grund des Lebens ist, des Gesichts, Gehörs, für sich keines animalischen Lebens bedarf, so ist er der Urheber des Gewissens, dessen Grund in ihm enthalten, ohne daß er des Gewissens bedarf. Unsere Frage beantwortet sich also allein mittels des Glaubens des Menschen an Gott, den Urheber der Welt, des Lebens, des Bewußtseins, der Sprache; und die Frage nach dem Ursprung des Gewissens in der Allgemeinheit ist in dieser Hinsicht ganz ähnlich der Frage vom Ursprung des Gesetzes für den freien Willen (cf. allgemeine Moral Art. 2). Das Gewissen aus seinem ewigen oder göttlichen Grunde, und so, wie die Freiheit selbst, das Element der Persönlichkeit, wird und ist das Gewissen der Menschen, ein Attribut der Person. Es selbst an sich, aus seinem ewigen Grunde, dem absoluten Wissen

ist und würde sein, auch wenn der Mensch keine Religion hätte; aber die Erkenntniß des Gewissens aus seinem Grunde vermag dem Menschen nicht zu werden ohne Religion, ohne den Glauben an Gott. Daher: Gott durch seine Allwissenheit ist der Urheber des Gewissens. Möglich bleibt also, daß die Menschen einzeln oder völkerweise wohl ein Gewissen anerkennen, ohne daß sie ihrer Anerkenntniß einen Bezug geben auf den Glauben und auf die Religion; dann aber ist der Grund des Gewissens nur ignorirt; nur aus der Religion ist der Grund zu erkennen, aus dem Dogma von Gott. Also eine sogenannte rein philosophische Moral muß es wohl unterlassen, entweder die Frage nach dem Geund des Gewissens zu thun, oder, wenn sie es thut, sie zu beantworten. Das vermag nur die theologische Moral, welche den Glauben an Gott zur Voraussetzung hat.

§. 36.

Grund des Gewissens im Besondern.

(Mit Bezug auf dasselbe in seiner Objektivität, im Zusammenhange mit dem Verstande. cfr. §. 33).

Im Besondern ist der Grund die von der Nothwendigkeit sich unterscheidende und von ihr unterschiedene Freiheit.

Diese Freiheit im Unterschied von der Nothwendigkeit ist die des Menschen in Ansehung seines Willens und dann auch seines Denkens — Denk- und Willensfreiheit. Sie ist eines seiner Attribute, (sogenannte Eigenschaft des Menschen) aber ein solches, welches er sich nicht selbst gegeben, sondern kraft dessen er überhaupt sich irgend etwas zu geben, irgend etwas zu haben, zu thun ꝛc. vermag; als wäre ihm, wie der Sinn und Verstand nach gemeinem Urtheil, so auch die Freiheit des Willens angeboren. Wird sie, wie in dem Satze, als von der Nothwendigkeit sich unterscheidend, der Grund des Gewissens genannt, so kann sie für diesen nur anerkannt werden in der doppelten Beziehung einerseits auf die Freiheit, wie sie mit der

Nothwendigkeit identisch ist und so das Princip des Gewissens an sich, — anderseits auf eben die Freiheit in dem genannten Unterschied von der Nothwendigkeit, wo sie das Princip wird, kraft dessen sich der Mensch ein Gewissen gibt, ein Gewissen zu haben vermag. Diese zwiefache Beziehung ist festzuhalten. Aus dieser doppelten Beziehung hebt sich ein Widerspruch zwischen zwei Urtheilen, die im gemeinen Bewußtsein der Menschen vorkommen: 1) Jeder Mensch hat Gewissen. 2) Dieser und jener hat kein Gewissen. Eins von beiden Urtheilen, da das andere sein Gegentheil ist, scheint nur wahr sein zu können, und doch sind beide wahr. Denn das Prädikat „Gewissen" in beiden Urtheilen ist nur scheinbar das nämliche, wirklich aber ein verschiedenes. Im ersten Urtheil wird das Gewissen im Allgemeinen und wie sein Grund Gott, der absolut wissende Geist ist, verstanden, und es weiset hin auf den Begriff der Identität der Nothwendigkeit mit der Freiheit. Im zweiten Urtheil aber ist das Prädikat „Gewissen" das Gewissen im Besondern, wie sein Princip die von der Nothwendigkeit verschiedene Freiheit ist, sie als Attribut des Menschen; kraft der Freiheit kann er es daran fehlen lassen, daß er Gewissen, praktische Urtheilskraft habe. Der sogenannte Indifferentismus in Ansehung des Gewissens, wo entweder das Gewissen ignorirt oder negirt wird, geht also nur das Gewissen im zweiten Urtheil an.

Die Nothwendigkeit nun hier im Unterschied von der Freiheit hat doch eine innere Beziehung auf die Freiheit, indem sie die rationelle Nothwendigkeit ist, und in dieser Beziehung ist sie das Gesetz für den freien Willen und im Besondern jede durch das Gesetz bestimmte Pflicht. Kraft des Gesetzes oder einer Pflicht gibt der Mensch durch seinen freien Willen sich das Gewissen als objektives, besonderes, als praktische Urtheilskraft, selbst. Hier ist demnach die Antwort auf jene von Kant gestellte Frage: ob es eine Pflicht gebe, Gewissen zu haben, be-

jahend. Oben als die Frage schon vorkam, ward sie verneint, weil Gesetz und Pflicht zur Voraussetzung das Gewissen habe; dort war es das Gewissen im Allgemeinen; hier aber ist es das Gewissen im Besondern. Kraft des Gewissens, das jeder hat, gibt es eine Pflicht, sich das Gewissen im Besondern zu geben. — Die nächste Frage ist nun hier: wie ist es möglich, daß durch den freien Willen der Mensch, der die Pflicht zu erkennen vermag durch das allgemeine Gewissen, sich das objektive Gewissen gebe, daß er der Urheber seines Gewissens sei? Für die Beantwortung ist zu betrachten

a) die Individualität des Menschen. In ihr sind die Menschen von einander allgemeinhin auf zweierlei Weise wesentlich verschieden, jedoch so, daß dieser wesentliche Unterschied kein specifischer (es gibt keine Menschen-Species), ob zwar als wesentlicher ein qualitativer ist, nicht blos ein quantitativer. Nämlich er ist

1) ein genetischer, bestimmt als solcher durch Localität, Clima u. dergl. In diesem Unterschied giebt es (nach Kant) Menschenracen; aber die Race ist keine Species. So Neger, kupferfarbige Indianer, olivenfarbige Indier, die weißen Europäer. Dieser Unterschied ist genetisch, zeugt sich fort. Die Qualität ist verschieden nicht blos in Farbe, sondern auch in Knochenbau. Nun kann es wohl sein, daß von Natur die Fähigkeiten der verschiedenen Racen verschieden sind, wie wenn die einen mehr, die andern weniger zu diesen oder jenen Künsten gemacht scheinen. Meiners spricht dem Neger die Erreichung des hohen Geistes der Europäer ab. In diesem Unterschied der Individualität nach also ist der natürliche Charakter ein sehr verschiedener, wie die Natur ihn gleichsam aufprägt; aber zu welcher Race die Menschen gehören mögen, den Willen, das Gesetz und die Möglichkeit seiner Erkenntniß haben sie alle mit einander gemein. Von der Natur in jenen qualitativen Unterschieden hängt also gar nicht ab, daß das Gewissen das ihrige

werde oder nicht; denn die Freiheit des Willens bedingt das Gewissens, nicht aber die erzeugende und durch Clima ꝛc. bedingte Naturkraft. Mag daher der Neger nicht fähig sein, ein Raphael, ein Shakespeare zu sein, ein jeglicher vermag ein Gewissen zu haben. — Eben jener Unterschied der Individualität ist

2) der sexuelle, der zwischen Mann und Weib. Auch hier mag es sein, daß das Weib nach seiner Natur nicht aller der Fähigkeiten theilhaftig ist, die der Mann hat. Die Geschichte kennt gelehrte Frauen, auch sonstige Künstlerinnen, — Mathematikerinnen kennt man keine, als fehle der Weiblichkeit dieser Sinn. Mag die Weiblichkeit darin zurückstehen, aber die Freiheit des Willens hat das Weib mit dem Manne gemein. Also vom Geschlechtsunterschiede hängt es eben so wenig ab, daß und ob der Mensch sich ein Gewissen zu geben vermöge.

Dieser erste Weg vermittelt daher nicht das Werden des Gewissens durch die Freiheit. Es ist zu reflectiren auf

b) die Personalität des Menschen. Ihre constituirenden Elemente sind Sinn, Verstand und Vernunft, mit Bezug auf den Willen. Hier kann sich die Betrachtung auf die beiden ersten Elemente einschränken. Den Sinn als solchen und in seinem Unterschiede der Fünfsinnigkeit hat der Mensch mit den Thieren wenigstens der höheren Classen gemein, aber die Beziehung des Sinns auf den Verstand, und das, daß die Functionen des Verstandes durch die Operationen des Sinns bedingt sind, hat er vor den Thieren voraus, so wie umgekehrt das, daß die Functionen des Verstandes ihrerseits die Operationen des Sinnes bedingen, und der Mensch, als der intelligente, ganz anders der sinnige ist, wie das Thier. Der Verstand in dem Verhältniß zum Sinn, der Sinn im Verhältniß zum Verstand — ist die Bedingung, ohne welche der Mensch in seiner Persönlichkeit keine Erkenntniß von Pflicht, Recht, Gesetz zu haben vermag. Aber das Gewissen im Besondern, in seiner Objekti-

vität ist ja die praktische Urtheilskraft, angehend Gesinnungen, Entschliessungen und Handlungen, die mit dem Gesetz verglichen werden. Ohne Verstand in Bezug auf Sinn, und umgekehrt, ist aber keine Erkenntniß von Gesetz und Pflicht möglich, der Mensch also kann nur, indem er der Verständige und Sinnige ist, durch die Freiheit des Willens sich den Charakter, der das Gewissen im Besondern, die practische Urtheilskraft ist, geben und sich so zum Gewissenhaften machen. Also wie ist der Mensch der Urheber seines Gewissens durch die Freiheit? — Antwort: Auf verständige und sinnige Weise ist er Urheber seines objektiven Gewissens. Wo daher

1) dem Menschen der Verstand fehlt, indem er ihn verlor, in der Verrücktheit, ist die Unmöglichkeit, daß er gewissenhaft sei. Die Willensfreiheit selbst, obwohl die sich durch sich bestimmende Thätigkeit, hat doch zu ihrer äußeren Bedingung den Verstand, sei es in schwachem oder hohem Grade. In der Verrücktheit also fehlt der Willensfreiheit diese Bedingung und kann sie daher bei einem Verrückten nicht der Grund des Gewissens sein. Dasselbe ist der Fall

2) wo der Sinn des Menschen gar keine Beziehung hat auf seinen Verstand, weil es an diesem mangelt, oder wo der Sinn diese Beziehung verloren hat, und also nur noch der bloße thierische Sinn ist. Dieß ist der Fall bei allen Blödsinnigen bis zum Wahnsinn (der nahe an Verrücktheit gränzt). Von ihm wird auch nicht gefordert, daß er Gewissen habe, daß er praktisch urtheile.

Allein wie kommt der Mensch zu dem Verstand und zu jener Beziehung des Sinnes auf den Verstand? Daher:

c) der Sinn, als solcher in der Individualität gegründet, ist mit dieser dem persönlichen Subjekt angeboren; allein so ist es der bloß natürliche, thierische Sinn; ihn würde das menschliche Individuum haben, wenn es auch isolirt in seinem Dasein stände und bestände. Allein zum Verstand kommt der Mensch

nicht und auch nicht zum Sinn, wie diesen der Verstand bedingt, anders, als in der Gesellschaft mit seines Gleichen. In ihr wird durch die, deren Verstand ein wirklicher bereits ist, deren Sinn gekräftigt ist, der Verstand und die Sinnigkeit derer, die es noch nicht sind, angeregt, und die verständige, zweckmäßige Anregung des einen wie des andern ist die Erziehung. Ohne Erziehung wird und kann nichts aus dem Menschen werden. Aber ist denn das sociale Leben der Menschen und allenfalls auch eine Erziehung in demselben nun allenthalben von der Art, daß, indem darin Verstand und Sinn geweckt werden, beide auch eine Richtung auf die Willensfreiheit und auf die Entstehung des Gewissens bekommen? Mit nichten. Ist die Gesellschaft eine Räuberbande, so werden die Kleinen in List, Schlauheit geübt werden, zum Gewissen aber nicht; eine Gesellschaft, deren Individuen sich vereint haben gegen das Gesetz, wird dem Gewissen das Wort nicht reden. Die Gesellschaft, deren Ordnung im Verhalten der Mitglieder zu einander durch Recht und Pflicht, durch Gesetze überhaupt bestimmt ist, als ein rechtlich organisirtes Volk, wird es sein also, in welcher der Mensch so erzogen werden kann, daß sein Verstand und Sinn auf Gesetz, Pflicht und Recht sich richtet, durch deren Anregung er sich kraft der Willensfreiheit selbst ein Gewissen gibt. So ist er der Urheber seines Gewissens. Die Sprache einer solchen Rechtsgesellschaft, eines Volks, enthält einen Reichthum von Worten, Sätzen, die alle eine Beziehung haben auf Gesetz, Recht und Sittlichkeit. Schon die Sprache also ist das Element, durch welches der, welcher sie lernt, kraft seines Willens dazu kommt, daß er sich ein Gewissen gebe. Also wohl zwar ist der Mensch als Einzelner, Jeder der Urheber seines Gewissens selbst, wohl zwar gibt er sich den Charakter des Gewissenhaften, aber nicht, ohne daß er mit Anderen in einem sittlichen Verbande, Staate, in einem gesetzlichen und rechtlichen Verhältniß lebt. Es ist das Gewissen objektiv nicht, obzwar das des Ein-

zelnen, doch nur als ein einzelnes, sondern ein Mitwissen der Andern — conscientia recti, συνείδησις. **Dein** Gewissen ist das in dem Rechtsvereine, das Jeder sich gibt. Dies ist das Gemeinsame des Gewissens. Unser Wort „Gewissen" bezieht sich auf das eigene Innere des Gewissens, auf die Gewißheit und das Bewußtsein der Wahrheit.

§. 37.

Grund des Gewissens im Einzelnen.

(Vergl. §. 34.)

Das Urtheil jedes Einzelnen über das, was er zu thun beabsichtigt, ferner was er gewollt und gethan und was er unterlassen hat, ist zugleich ein Urtheil über ihn selbst, und zwar so, daß er in demselben über sich selbst entscheidet. Imputat sibi quisque id quod fecerit vel in meritum vel in demeritum. Dies entscheidende Urtheil ist somit ein Richterspruch. Der Mensch ist

1) so urtheilend und entscheidend sein Richter, er richtet sich selbst, — judicat de se et dijudicat semet ipsum. Aber es kann

2) kein entscheidendes oder richterliches Urtheil gefällt werden, bevor das, worüber geurtheilt werden soll, geprüft ist, und es ist keine Prüfung möglich, bevor ein Zweifel vorausgegangen sei in Ansehung dessen, was geprüft werden soll, hier: ob es dem Gesetz gemäß oder zuwider gewollt, beschlossen und ausgeführt ist oder unterlassen wurde. Wo dieser Zweifel nicht statt hat, ob Recht oder Unrecht geschehen sei, kann es nicht zum Urtheilen, geschweige zum Richten kommen. Ist aber jener Zweifel entstanden, so verhält sich in ihm der Zweifelnde und Prüfende als der Angeklagte. Endlich

3) diese Anklage mittelst jenes Zweifels, und die Prüfung selbst ist unmöglich, bevor die Aufmerksamkeit auf das, was geschehen oder unterlassen ist, rege gemacht wurde. Dieses Auf-

merken für jenes praktische Urtheilen und Richten kann als ein Anklagen bezeichnet werden. Das Dritte also ist, daß geklagt werde, der Kläger. Und so geht hier ein dreifaches Verhältniß hervor, welches genauer in Betracht zu ziehen ist.

a) Verhältniß des Richters zum Angeklagten. Jener ist der urtheilende und im Urtheil entscheidende. Als solcher nun verhält er sich zwar activ, aber sein Thun ist doch kein Handeln; der Richterspruch ist eine Action, eine That, aber keine Handlung; der Richter urtheilt nur, er handelt nicht. Hingegen der Angeklagte ist der, welcher gehandelt hat; das konnte er nicht, ohne geurtheilt zu haben. Seine Handlungen waren durch Urtheilen bedingt; allein dem Richter gegenüber kommt er nur als der, welcher gehandelt hat, in Betracht. Der Angeklagte urtheilt hier nicht, sondern er hat gehandelt. Der Richter und der Angeklagte also schließen sich einander gegenseitig aus und verhalten sich jener negativ gegen das Handeln, dieser negativ gegen das Urtheilen oder Richten.

b) Verhältniß des Richters zum Kläger. Dieser nimmt Notiz und hat sie genommen von dem, was gethan oder unterlassen wurde, zieht darüber die genaueste Kenntniß ein und zeigt bei dem Richter das Gethane oder Unterlassene an; auch bringt er, wo nöthig, Zeugen herbei zur Bestätigung seiner Aussagen. Aber der Kläger urtheilt nicht; dies ist die Function des Richters; und der Richter zeigt nicht an; dies ist die Function des Klägers. Beide also, Richter und Kläger, schließen sich auch einander aus. Endlich

c) Verhältniß des Klägers zum Angeklagten. Der Kläger, indem er Anzeige macht und Zeugen beibringt, das Angezeigte ausführlich entwickelt und darstellt, ist allerdings activ, daher actor genannt, und seine Klage actio. Allein seine ganze Thätigkeit schränkt sich doch nur auf jene vollständige Anzeige ein, als Kläger handelt er nicht; der Angeklagte ist es, der gehandelt hat, dessen Handlungen (facinora) von dem Klä-

ger angezeigt werden. Beide mithin schließen sich auch einander aus. (Es könnte hiebei etwa noch an ein viertes Verhältniß gedacht werden, nämlich an das des Anwalts zum Angeklagten; allein der Anwalt vertritt nur die Person des Angeklagten, und ist insofern mit dem Angeklagten identisch, und bei dieser Identität findet kein eigentliches viertes Verhältniß statt).

Wenn nun diese dreifache Action an drei Personen vertheilt ist, und mithin der Richter ein anderer, der Kläger ein anderer, und der Angeklagte ein anderer; so hat offenbar es keine Schwierigkeit, und ist, indem einer den andern ausschließt, kein Widerspruch dabei, daß jenes dreifache Verhältniß in einer Totalität bestehe. Diese Totalität wird wohl das Gericht genannt, und wäre das forum externum, das weltliche Gericht. Hier gilt aber das Gewissensgericht, forum internum, und geht unsere Untersuchung insofern jenes äußere Gericht nichts an; allein sie wird schwerlich klar und gründlich geführt werden können ohne die Reflection auf jenes weltliche Gericht. Daher

ad a) wenn der Richter selbst angeklagt würde, so könnte das doch nicht geschehen bei ihm selbst, sondern allein bei einem Dritten, vor dem er als der Angeklagte erschiene und der sein Richter wäre. Wäre er selbst sein Angeklagter und Richter über sich, den Angeklagten, so wird das Urtheil über ihn stets zu seinem Vortheil ausfallen. „Niemand kann Richter sein in seiner eigenen Sache." Daher auch, daß, wo kein Richter ist, kein Angeklagter sein kann. Im Staate ist der Fürst der, in welchem alle Gewalten, auch die richterliche, vereinigt sind, über ihn hinaus gibt es keinen Richter, und er kann daher nicht in Anklagestand versetzt werden.

ad b) Ein anderer ist der Kläger und ein anderer der Richter. Es mag geschehen, was da wolle, so kann davon der Richter, um zu urtheilen, nicht eher Notiz nehmen, als sie ihm gegeben worden (daher jener Spruch: wo kein Kläger ist, ist kein Richter); denn er kann nicht zugleich Kläger sein. Würde

der Richter die Function des Klägers selbst haben, so erhellt, daß der Richterspruch stets zum Vortheil des Klägers ausfallen würde.

ad c) Ein anderer ist der Angeklagte und ein anderer der Kläger. Es findet also keine Anklage statt vor dem Richter durch den Kläger selbst als den Angeklagten. Daher der Spruch: Niemand kann Kläger sein zu seiner eigenen Schande. (Der Richter hört ihn nicht, in England wenigstens nicht.)

Indem solchermaßen Richter, Kläger und Angeklagter wenigstens drei Personen sind, ist auf Seiten des Richters ein völlig unparteiisches Urtheil über den Angeklagten möglich; denn er hat an sich kein Interesse dabei, daß der Angeklagte der Schuldige oder Unschuldige sei. Eben so möglich ist auf Seiten des Klägers in Beibringung der Zeugen selbst Unbestechlichkeit derselben; auch wird in einem solchen Gericht dafür gesorgt, daß Kläger und Zeugen einen guten Ruf haben; einen anerkannt Meineidigen wird man nicht als Kläger oder Zeugen gelten lassen. Auf Seiten des Angeklagten endlich ist in jenem Verhältniß wohl möglich ein ehrliches und aufrichtiges Geständniß, ob das, worüber er angeklagt ist, wahr sei oder nicht. Wenn also das Gericht ein äußeres ist, so ergeben sich, wie es scheint, die Erfordernisse der Unparteilichkeit, Unbestechlichkeit, Aufrichtigkeit so zu sagen von selbst. Aber die Voraussetzung gleichwohl für ein solches weltliches Gericht ist, daß Richter, Kläger und Angeklagter gewissenhafte Personen sind, der letztere es wenigstens zu sein vermag; nur also in der Voraussetzung eines inneren Gerichts ist ein äußeres Gericht möglich. Allein — nun hebt die Dialektik an — in diesem innern Gericht ist ein und derselbe Mensch der, welcher über sich urtheilt, sich anklagt und der Angeklagte ist: drei in Einem, — eine Dreieinigkeit im Praktischen, die fast so große Schwierigkeit hat, wie die dogmatische Dreieinigkeit. Das eben ist das Gewissen im Einzelnen. Es ist ein dreifacher Widerspruch darin,

daß Richter, Kläger und Angeklagter ein und derselbe seien, jedes einzelne Subject. Wie steht es da um die Unparteilichkeit des Gerichts, um die Unbestechlichkeit deiner Anzeige, um die Aufrichtigkeit vor dir dem Richter mittelst deiner des Klägers? Die Lösung dieses Widerspruchs ist eigentlich die Behandlung unserer Frage: wie ist ein Gewissensgericht möglich? Das Gewissen des Einzelnen in seiner Subjektivität ist dieser Widerspruch; jeder Widerspruch ist aber eine Unwahrheit; bleibt es bei ihm, so wäre das Gewissen selbst eine Unwahrheit. Daher die Frage: wie jener Widerspruch sich hebe, oder wie er zu lösen sei? Eine Notiz von ihm war längst da, nur nicht in der bestimmten Weise, d. h. nicht so, daß der Widerspruch vollkommen entwickelt worden sei. Bei jener Notiz wurden daher auch schon längst Versuche gemacht, diesen Widerspruch zu heben; und sie sind vordersamst in Betracht zu ziehen. Es sind ihrer zwei. Der eine ist der Versuch der Theologen in der Vorstellung eines Verhältnisses, worin der Mensch, dessen Gewissen rege wird, zu Gott steht. Der andere ist der Versuch der Philosophen nicht in der Vorstellung, sondern in dem Gedanken eines Verhältnisses, worin der Mensch zu sich selbst sei.

I. Versuch in der Vorstellung, im vorstellenden Bewußtsein.

Es wird supponirt:

a) daß der, dessen Gewissen rege wird', selbst eine Vorstellung von Gott und zwar von ihm als dem Allwissenden und Gerechten, ferner aber besonders, daß er den Glauben an Gott in dieser seiner Allwissenheit und Gerechtigkeit habe; und mit diesem Glauben den andern, daß Gott selbst der die Handlungen des Menschen und seine Gesinnungen beurtheilende und über sie das entscheidende Urtheil fällende, daß er also der im Menschen wirksame sei als Richter über den Menschen und seine Thaten. Bei dieser Supposition muß anerkannt werden, daß

das Gewissensgericht, indem es ein Gottesgericht ist, unpartheiisch sei. Sodann wird

b) unterschieden der Mensch, der das Gewissen hat, von dem Gewissen, wie es das in ihm ist, und wird vorgestellt, daß das Gewissen in dem Menschen durch Gott den Richter in ihn, in seinen Geist, gesetzt sei. Der Mensch ist nicht das Gewissen, er hat das Gewissen, es ist in ihm; er ist der Denkende, Ueberlegende, Beschließende und Handelnde; das Gewissen in ihm bewacht ihn so zu sagen in allen seinen Entschlüssen, Gesinnungen rc. Sind sie dem Gesetze zuwider, so ist das Gewissen in ihm das ihn anklagende. Das Gewissen ist der Kläger, nicht der Mensch. So wäre in der Vorstellung das Gewissen der in den Menschen durch Gott gesetzte, ihm beigegebene, schützende Genius und sein Denunciant in Ansehung seiner Verbrechen bei Gott, dem Richter selbst. In dieser Vorstellung wäre also der andere Glaube zugleich enthalten, daß das Gewissen unbestechlich sei; denn es ist ja nicht das handelnde, sondern nur das den Menschen so zu sagen bewachende, erinnernde. Auf diese Weise käme zur Unpartheilichkeit des Richters (sub a) die vollkommene Unbestechlichkeit des Klägers. Endlich wird

c) nicht bloß vorgestellt, sondern vielmehr erkannt und gewußt aus der Erfahrung selbst, daß der Mensch der Handelnde sei, oder der, welcher eine Handlung beschlossen und vollführt hat. Hier geht der Versuch also, der sub a) und b) es beim Vorstellen belassen muß, über dasselbe hinaus. Der Mensch, dessen Handlungen, wie sie erfahren werden, dem Gesetz und der Pflicht zuwider sind, ist kraft des Gewissens in ihm der vor dem Richter angeklagte. Hat er nun, wie vorausgesetzt worden, die Vorstellung von Gott, dem Allwissenden, der Herz und Nieren prüfe, und den Glauben an ihn als seinen Richter, so wird, indem das Gewissen, es das unbestechliche, ihn anklagt seiner Vergehung halber, er selbst, kraft jenes Glaubens an den

unpartheiischen Richter, seiner Gesinnungen und Handlungen eingeständig sein, er wird nichts verhehlen, denn vor Gott kann er nichts verhehlen. Somit wäre auch auf Seiten des Angeklagten im Forum des Gewissens, was erforderlich ist, vorhanden: die Aufrichtigkeit seines Bekenntnisses. Aber wenn der Richter unpartheiisch, der Kläger unbestechlich und der Angeklagte ganz aufrichtig ist, so findet in dieser ganzen Bewegung kein Widerspruch statt. Dieser Versuch ist so genau und vollständig hier dargelegt, wie er gewöhnlich nicht durchgeführt zu werden pflegt; ihm also ist sein vollkommenes Recht geworden, können wir mit Zustimmung des Gewissens sagen. Aber ist denn nun wirklich mittelst seiner der Widerspruch gelöst und unsere Frage nach dem Grund des subjektiven Gewissens beantwortet?

Beurtheilung dieses Versuchs.

Freilich wenn der Mensch

α) mit der Vorstellung von dem allwissenden und gerechten Gott als dem Richter, falls er sie hat, auch an ihn, wie er in ihm, dem Menschen, so zu sagen, sein Richteramt ausübe, glaubt, wird er, der angeklagte, in seinem Geständniß ganz aufrichtig sein. Aber wie? wenn ihm jene Vorstellung mangelt? oder wenn sie, die er hat, mangelhaft ist? wo bleibt dann seine Aufrichtigkeit im Bekenntniß? Auch ist ihr nur der Glaube an Gott den Allwissenden und Richter verknüpft, mehr nicht. Aber jeder Glaube enthält die Möglichkeit des Zweifels. Mit dem wirklichen Zweifel ist die Frage, ob der Glaube nicht blos Aberglaube sei. Die Bewegung des Gewissens im Urtheilen und Entscheiden ist aber, oder sie ist nicht die des Gewissens, eine die Möglichkeit des Zweifels ausschließende: jeder Gewissensakt ein absolut gewisser. Also: es mag mit der Vorstellung von Gott und dem Glauben an ihn ganz gut gemeint sein, jener Widerspruch im subjektiven Gewissen wird, was den ersten Punkt betrifft, keineswegs gelöst. Ob die Vorstellung der Men-

schen von Gott keine blos von ihnen gemachte oder durch allerlei Witz an sie gebrachte sei, und ob, was sie Glauben nennen, nicht vielmehr bloßer Aberglaube sei, ob die Religion der Menschen solche wirklich oder Superstition sei, das erfordert eine Beurtheilung, und dieser liegt die praktische Urtheilskraft oder das Gewissen subjektiver und objektiver Weise zum Grunde: nicht aus dem Glauben hast du das Gewissen, sondern aus dem Gewissen den Glauben. Die Theologen stellen also die Vorstellungen in ihren Lehren und den Glauben in eben denselben zu hoch, wenn sie daraus jenen Widerspruch lösen wollen. Sodann ist

β) der Unterschied zwischen dem Gewissen in dem Menschen und zwischen ihm, dessen Gewissen es sei, auch ein nur vorgestellter Unterschied, aus der Verlegenheit, daß das Gewissen als Kläger erkannt werden solle. Das Gewissen in dir, jener göttliche Genius, klagt dich an: verhältst du dich denn dabei, bei dieser Anklage, passiv? oder klagst du nicht vielmehr, indem dich das Gewissen anklagt, dich selbst an? Bist du dein Kläger, wo bleibt der Unterschied dann zwischen dir und dem Gewissen?

γ) Der Angeklagte selbst wäre, in jener vorgestellten Weise, nur was alle die Gesinnungen, Entschlüsse und Thaten betrifft, in Ansehung derer er in den Anklagestand versetzt ist, der Handelnde gewesen; aber dem Richter gegenüber verhielte er sich schlechthin passiv, und im Unterschied des Klägers vom Angeklagten, des Gewissens, das er habe, gleicherweise. Urtheil, Anklage und Bekenntniß, jedes als Gewissensact, ist hiemit zugleich ein Act dessen, über den geurtheilt wird, dessen Handlungen angezeigt sind, der angeklagt ist.

In jenem Versuche sind also an drei Subjekte die drei Gewissensacte vertheilt: das eine ist Gott mit seinem allsehenden Auge und richtenden Verstand; das andere das Gewissen in dem Menschen; das dritte ist der Mensch selbst als der an-

geklagte. So wäre das subjektive Gewissen, zur Entfernung des Widerspruchs aus ihm, nur vorgestellt nach der oben betrachteten praktischen Beurtheilung im weltlichen Gericht und nach der Darstellung des fori externi, wo wirklich drei Subjekte sind. Die Forderung ist, daß diese drei in Einem begriffen werden, — die Dreieinigkeit des Gewissens gilt's, und der Forderung thut jener Versuch schlechterdings kein Genüge. Gott urtheilt in dem Menschen über ihn, Gott richtet ihn (Deus est judex in pectore nostro); wenn dieser göttliche Richteract ein Gewissensact ist, so richtet der Mensch, indem Gott ihn richtet, zugleich sich selbst: dann ist das Gottesurtheil ein Gewissensurtheil. Ferner: das Gewissen in dem Menschen klagt ihn an; ist dieser Anklageact wirklich ein Gewissensact, so klagt der Mensch sich zugleich selbst an, er ist sein Kläger; und so kehrt der Widerspruch, der in jenem Versuch gelöst werden soll, gleichsam verdoppelt zurück.

II) Versuch der Philosophen im Gedanken des Verhältnisses, worin der Mensch zu sich selbst steht.

Zu diesem Versuch hat die kritische Philosophie Anlaß gegeben, und durch sie oder ihren Urheber selbst, durch Kant, ist auch der Versuch wenigstens zum Theil gemacht worden. Sie nämlich unterscheidet in der Reflexion auf den Menschen ihn

a) als Sinnenwesen, von ihm

b) als Verstandeswesen, und eben ihn als Verstandes- und Sinneswesen von ihm

c) als Vernunftwesen.

Er das Sinnenwesen ist der Mensch als ein einzelner in seiner Existenz; er in ihr ist, wie sie selbst, die bloße Erscheinung; und er, das Sinnenwesen, wird daher auch von Kant genannt homo φαινόμενος. Ihn als Verstandes- und noch vielmehr als Vernunftwesen bezeichnet er mit dem Ausdruck des Uebersinnlichen. Der Mensch besonders als das Vernunftwesen wird auch wohl genannt homo νοούμενος, — er rein

als der gedachte, in der Idee von ihm, nicht in der Erscheinung. Als Sinnenwesen ist er mit Bezug auf ihn selbst — das Vernunftwesen —

a) der Wollende, Beschließende und Handelnde. Sind seine Handlungen dem Gesetz, welches er als Vernunftwesen sich selbst, dem Sinnenwesen, gibt, nicht angemessen, sind sie seinen Pflichten widerstreitend, so wird er in Ansehung ihrer der Angeklagte, und zwar er das Sinnenwesen bei ihm dem Vernunftwesen: er ist der in seiner erscheinenden Existenz bei der Vernunft, seiner Gesetzgeberin, in den Anklagestand versetzte. Nun kann er wohl Gründe haben, seine gesetzwidrigen Handlungen zu ignoriren, zu negiren, aber bei wem? bei sich dem Vernunftwesen nicht, sondern nur er als der eine unter vielen bei den andern, die, gleich ihm, einzeln erscheinende oder Sinnenwesen sind. Da kann er läugnen, etwas gethan, da kann er behaupten, etwas unterlassen zu haben, indem er jenes wirklich gethan und dies unterlassen hat. Bei sich dem Vernunftwesen seine Handlungen zu entstellen, zu verbergen, zu verhehlen, hat er gar keinen Grund; also der Angeklagte, da er bei keinem Fremden, bei sich selbst vielmehr als Vernünftiger in Anklagestand gesetzt ist, kann und wird der aufrichtig seine Handlungen anerkennende und bekennende sein. So wird die Aufrichtigkeit in diesem ersten Moment für jenes Gewissensgericht nicht fehlen. Soll von andern ein Angeklagter zum Bekenntniß gebracht werden durch den Untersuchungsrichter, so kann es nöthig werden, daß allerlei Künste gebraucht werden; dort sind Gründe, die ihn bestimmen können zu läugnen; aber hier, wo der Mensch vor sich selbst vor Gericht steht, hat er diesen Grund nicht.

b) Als Verstandeswesen reflectirt der Mensch, wie auf anderes außer ihm und auch wohl auf sich selbst in der Erscheinung, ebenso auf das, was er will, gewollt und vollzogen hat, auf seine Handlungen. Mittelst dieser Reflexion bringt er,

was diese Handlungen im Verhältniß zum Gesetz seiner Vernunft betrifft, sie bei sich dem Vernunftwesen zur Anzeige, und wird er, wenn sie dem Gesetz zuwider waren, als Verstandeswesen der Ankläger seiner als des Sinnenwesens bei ihm selbst dem Vernunftwesen. Der Verständige, wenn er Gegenstände außer ihm oder an ihm selbst, bloße Ereignisse an und außer ihm zu beobachten, zu verstehen hat, kann wohl veranlaßt werden durch besondere Interessen, daß er im Beobachten nicht genau, im Fassen und Beurtheilen, nicht ohne durch jene Interessen bestimmt zu werden, zu Werke gehe; also diese Interessen, seine Begierden, Neigungen können ihn den Verständigen wohl bewegen, daß er irre, falsch urtheile; aber wo es, wie hier, darauf ankommt, daß er seine Handlungen als die des Sinnlichen zur Beurtheilung und Entscheidung der Vernunft anzeige, kann er keinen Grund haben, darin oberflächlich durch irgend ein Interesse bestimmt zu Werke zu gehen, wie wenn hierin der Verstand, indem seine Thätigkeit das Reflectiren auf die Handlung ist, zugleich abstrahire vom Sinn und allem, was durch den Sinn rege werden kann oder wird, wie wenn hier der verständige Mensch sich als der sinnliche ganz fremd und gleichgültig wäre, da es darum gilt, daß seine, des Sinnlichen, Handlungen gefaßt und vor das Gericht der Vernunft gestellt werden. Der Sinn also besonders mit seinen Gefühlen, Begierden, Neigungen ist es wohl, der den Verständigen in theoretischen Urtheilen als solchen und für sinnliche Zwecke verlocken und verleiten oder bestechen kann; aber hier ist das Urtheilen des Verständigen ein praktisches, es geht die freien Handlungen an mit Bezug auf das eigene Vernunftgesetz des Verständigen. Hier wird also der Verständige, wenn er der Kläger seiner selbst, des Sinnlichen, ist, bei ihm selbst als dem Vernünftigen ein ganz unbestechlicher Ankläger sein können. Der Mensch bringt durch seinen Verstand so zu sagen in dem Begriff und der Anzeige der That dieselbe vor die Vernunft, und sie

c) ist es nun, die über die That, ob und inwiefern sie dem Gesetz zuwider, das entscheidende Urtheil fällt, indem sie, die Vernunft, oder der Mensch als der Vernünftige jene von dem Verstande gefaßten und angezeigten Handlungen unter das Gesetz subsumirt und das Urtheil gleichsam spricht. Ist der Angeklagte in seinem Bekenntniß der Aufrichtige, ist der Kläger der unbestechliche, so wird schon darum das Urtheil der Vernunft ein ganz unpartheiisches sein können. Der Mensch also als der Vernünftige oder kraft seiner praktischen Vernunft wird, dem Angegebenen zufolge, der gerechte Richter über sich selbst zu sein vermögen; ja, er wird als der Vernünftige sogar der gerechte Richter über sich sein müssen, und als Vernünftiger durchaus nicht ungerecht über sich urtheilen können. Denn die Vernunft in ihrer Reinheit oder ganz abstrakten Allgemeinheit hat und kann kein Interesse daran haben, daß irgend eine That anders als so, wie sie begangen worden, und wie sie der Verstand gefaßt, erkannt und angezeigt hat, beurtheilt werde. Wird sie aber so beurtheilt, wie sie gethan wurde, so ist sie ja ganz der Wahrheit gemäß beurtheilt, recht und gerecht.

Wie der erste Versuch offenbar mystische Elemente hat, und der Mystik zusagt, daher auch als der supernaturalistische bezeichnet werden kann, so sind aus dem zweiten alle solche aufs Gefühl gehende, dunkle Elemente, alle Mystik ausgeschlossen, und kann er wohl, bei jenem Verhältniß des Menschen zu ihm selbst vom sinnlichen bis zum vernünftigen Wesen hinauf, der rationalistische heißen, als rein abstrakter und subjektiver.

Aber diese Lösung des Widerspruchs läßt noch mehrere Knoten ungelöst zurück, woran sich zeigt, daß jener Versuch doch mißlungen ist.

Kritik.

Der erste Versuch theilte die drei Gewissensacte, die Anklage, das Bekenntniß und richterliche Urtheil, an drei Subjecte, an das Gewissen, den Menschen und Gott. Dieser zweite

Versuch hat, statt jener drei Subjekte, drei Bestimmtheiten (Eigenschaften) eines und desselben Subjekts, die Sinnlichkeit (a), den Verstand (b) und die Vernunft (c). Er, der Mensch, ist gleichsam der Träger dieser drei Bestimmtheiten, und sie sind in jenem Versuche genommen als neben einander bestehend und jede für sich von Bedeutung, von Wirksamkeit der andern gegenüber und ohne die andere. Für die Lösung des oft genannten Widerspruchs ist das aber von gar keinem großen oder durchaus keinem Belang, daß statt der drei Subjekte nun drei Bestimmtheiten eines und desselben Subjekts herbeigerufen werden zur Nothhülfe. Nämlich

ad a) Der Mensch lediglich als Sinnenwesen handelt gar nicht und kann gar nicht handeln; denn so ist er vom Thier gar nicht verschieden. Seine Bewegungen sind, wie die des Thieres, Erzeugnisse seiner natürlichen Kraft mittelst des Sinnes und Triebes; Handlungen sind sie nicht. Ist das Sinnenwesen das Handelnde, so kann es dieses nur sein vermöge seines Verstandes und seiner Vernunft und kraft seines freien Willens. Die Aeußerungen der blos sinnlichen Thätigkeit sind nichts als natürliche Ereignisse mit Beziehung auf das Naturgesetz als solches, und in Ansehung ihrer findet gar kein Urtheil statt zwischen Recht und Unrecht: was der Mensch als Sinnenwesen thut, ist moralisch ganz gleichgültig. Ist er nun als Sinnenwesen der Angeklagte, so kann er dieses nur sein, weil er, indem Sinnenwesen, zugleich Verstandes- und Vernunftwesen ist. Unterscheiden kann der abstract Denkende den Menschen als Sinnen-, Verstandes- und Vernunftwesen; aber das ist nicht ein Unterschied im Menschen, so daß die drei Eigenschaften hier auseinander lägen; sie coexistiren ja. Hat das Sinnenwesen gehandelt und kommt es in Untersuchung vor dem Gericht, so ist der Richterspruch nur unter der Voraussetzung möglich, daß dasselbe im Handeln sich als Verständiges und Vernünftiges verhielt;

und so schon dort, wo dies Gericht ein weltliches ist, vollends hier.

ad b) Wenn das Urtheil nur ein theoretisches wäre, dann könnte mit Grund gesagt werden: der Verstand verhalte sich zum Sinnenwesen und zu dem, worüber geurtheilt wird, ganz unbefangen, und auch wenn er im Urtheil fehl greife, so verschulden dies die Sinne nicht, sondern der Verstand selbst. (Wie schon die alte Logik sagt: die Sinne irren nicht, denn sie urtheilen nicht.) Hier aber kommt es auf ein praktisches Urtheil an, und in diesem verhält sich der Verstand unmöglich auf eine solche isolirte Weise, daß ihm Sinn und Vernunft gleichsam gleichgültig wäre; denn es ist hier ja die Rede vom Urtheil, als praktischem, über die von der ganzen Sinneskraft des Menschen vollzogenen Handlungen. Es ist also der Verständige nicht nur der, der über sich den Sinnlichen urtheilt, sondern es ist der Verständige zugleich als der Sinnliche, der seine Thaten faßt und anzeigt.

ad c) Allerdings wird wohl behauptet werden müssen, das Vernünftige sei das Wahre und nur das Wahre sei das Vernünftige, folglich auch wohl, die Vernunft sei das Princip der Wahrheit. Aber diese Behauptung gilt doch nur von ihr ganz in abstracto, wie sie die allgemeine Menschenvernunft ist. Urtheilt denn aber diese allgemeine Menschenvernunft? Sie, die Vernunft in concreto, ist die urtheilende und entscheidende; aber so ist sie der vernünftige Mensch, und also auch unzertrennlich von Verstand und Sinn. Das außer einander gehaltene in jener Distinction (homo φαινόμενος und νοούμενος) ist also nur im Denken, in abstracto auseinander gehalten, an sich ist es unzertrennlich beisammen: es ist ein und derselbe Mensch, welcher, sei es in welchen Bestimmungen es wolle, des Sinnlichen, Verständigen und Vernünftigen, angeklagt wird, Kläger ist und Richter; und die Frage wäre: wie kann er das sein?

Der kritische Versuch gab und gibt, indem er mißlungen ist, nur Veranlassung, noch einen Versuch zu machen.

In Vorstellungen und Gedanken hat bis jetzt der Versuch sich bewegt, nun aber im Begriff und in der Erkenntniß. Nur ist zuvörderst die Frage: in welchem Begriff? im Naturbegriff, im Kunstbegriff, im Religionsbegriff? Es gilt darum zu sehen, daß und wie der Widerspruch im subjektiven Gewissen sich hebe. Das Gewissen aber im Allgemeinen, Besondern und Einzelnen ist, was es ist, durch sein Verhältniß zur Freiheit und zum Gesetz. Der Begriff also, in welchem jener Versuch gemacht werden kann, muß der Freiheitsbegriff sein in ihrem Verhältniß zur Nothwendigkeit oder zum Gesetz.

III) Versuch für die Lösung des Widerspruchs im Begriff der Freiheit und deren Verhältniß zum Willen (als Willensfreiheit).

Zuvörderst: Wenn Einem ganz gewiß, oder wenn er auch nur der festen Meinung ist, daß seine Gesinnungen und Handlungen durchaus dem Gesetze und der Pflicht gemäß sind, so wird in ihm das subjektive Gewissen sich nicht regen können, denn es hat dasselbe keinen Grund, sich regsam zu beweisen. Jene 99 Gerechte, die der Buße nicht bedurften, wenn es deren gab, bedurften auch des subjektiven Gewissens nicht. Bei der Gewißheit, Gerechte zu sein, was sollte da der Richteract des Gewissens? Jener Pharisäer bei der Meinung, die er hegte, um ihn sei es ganz vortrefflich bestellt, konnte, so lange er dabei blieb, auch nicht dazu kommen, daß das Gewissen ihn vor sich geladen hätte. („Ich danke dir, Gott, daß ich nicht bin wie" 2c.). Nur also, wo es ungewiß ist, sei es in der Anerkenntniß oder in der bloßen Meinung eines Menschen, ob Handlung und Gesinnung mit Pflicht und Gesetz übereinstimmen, kann und wird das Gewissen sich regen, ohne doch sich regen zu müssen; denn diese Ungewißheit führt sogleich den Verdacht des Menschen mit sich, ob es um ihn zum Besten oder ganz gut bestellt sei. Hat

er sich vergangen, so ist mit der Ungewißheit, daß er mit dem Gesetz in Harmonie sei, auch jener Verdacht gegen ihn selbst da, und kann es zu einer Bewegung des Gewissens in ihm kommen. Jedes Vergehen nämlich und Verbrechen ist

a) ein Widerspruch der Freiheit mit dem Gesetz und der Pflicht, ein durch die Willensfreiheit dem Gesetz Widersprechen. Der sich vergeht und vergangen hat, hat also sich selbst kraft seines freien Willens in den Widerstreit mit sich selbst, was das Gesetz und die Pflicht betrifft, gesetzt. Der Mensch auch schon in geringsten Vergehen ist der mit sich selbst entzweite. Ist er, was seinen freien Willen betrifft, schwach, so wird er, wenn er des Vergehens sich bewußt wird als des seinigen, dieses Bewußtsein baldmöglichst los zu werden suchen; denn es ist das Bewußtsein seiner im Zwiespalt mit ihm selbst. Er wird also, wo und wie er kann, sein Vergehen aus dem Gedächtniß zu bringen suchen; denn jener Widerspruch ist quälend, schmerzhaft. Aber wer den Muth hat, sich durch seine Gesinnung oder That in Widerspruch mit seiner Pflicht, also mit sich, zu setzen, kann auch den Muth haben, den in ihm gesetzten Widerspruch anzuerkennen und zu ertragen. Aus der Freiheit des Willens kam das Vergehen; ist der Mensch sich seiner Willensfreiheit bewußt, so kann ihm das Bewußtsein derselben jenen Muth geben, kraft dessen er sich wie einen Fremden ansieht und seine That auf sich wie auf einen Fremden bezieht und sich bei sich selbst anklagt, Kläger seiner selbst wird. Dieselbe Willensfreiheit also, die den Menschen kühn und keck genug macht, das Gesetz zu übertreten, kann ihm auch den Muth geben, diese Uebertretung und Verletzung zu begreifen, anzuerkennen und so sich gleichsam bei sich selbst zu denunciren. Gehört zur schlechten oder ungerechten That Muth, so gehört zur Anerkenntniß dessen, daß sie schlecht sei, noch größerer Muth eben in dieser Freiheit. Dies die Selbstanklage nach dem Princip der Willensfreiheit mit Bezug auf Gesetz und Pflicht. Sie besteht eigentlich

in der Ueberzeugung, daß das von dem Menschen gesetzwidrig Begangene sein Werk, seine That, und er also der Urheber desselben sei, und kein Anderer. Sich anklagend kommt also der Mensch wohl dazu, sich selbst ganz gewiß zu überzeugen, daß das von ihm dem Gesetz zuwider Geschehene durch ihn gewollt und gethan worden, — convictus. Dieser Anklageact ist ein ganz unbestechlicher, der Kläger kann nicht bestochen werden; denn das Princip dieses Acts als Kläger ist rein und allein die Willensfreiheit. Sei das Verbrechen noch so schwer, so kann doch der es begangen hat, schon durch die Energie der Freiheit, die dazu gehörte, das Verbrechen zu begehen, dahin kommen, daß er sich desselben ganz so, wie es begangen worden, bewußt werde und es also anerkenne.

b) Durch die Willensfreiheit in den Anklagestand sich selbst versetzend, ist der, der sich vergangen hat, der Angeklagte, und steht er so als dieser im Verhältniß zu sich selbst als dem Kläger. Hat er, der Kläger, seine Handlungen erkannt, so wird er nun sich als der Angeklagte zu ihnen bekennen, die von ihm begangen worden, deren Urheber er sei. Mit der Erkenntniß wird also verknüpft sein ein Bekenntniß — convictus et confessus virtute liberae voluntatis. Aber auch dazu, daß der Mensch zu seiner gesetzwidrigen That sich bekenne, gehört Muth, und zwar um so mehr, da dies Bekenntniß ein Anerkenntniß des Menschen ist, daß er in Widerspruch mit sich selbst sei. Das Vergehen ist an sich schon (sub a) ein innerer Widerspruch; das Bekenntniß des Angeklagten, was dieses Vergehen betrifft, ist also das diesen Widerspruch in sich Erkennen. Aber damit ist der Widerspruch noch nicht gehoben, der Muth ist nur geschärft. Woher nun dieser Muth in der Weise, daß der Angeklagte vor sich dem Kläger schlechterdings nichts verberge, daß das Bekenntniß das aufrichtigste sei? Die That ist vollbracht, sei es in Gedanken oder Worten oder in Werken, und als vollbracht ist sie nicht zu ändern, facta infecta fieri

nequeunt. So gehört die That der Zeit an, in welcher sie geschehen, und so ist sie eine Begebenheit, ein Ereigniß. Woher also der Muth zu jenem Bekenntniß als einem durchaus aufrichtigen, wenn die That auf dem Thäter haften bleiben muß, und nicht ungeschehen gemacht werden kann? Daher, daß die That nicht wie eine Naturbegebenheit eine äußerliche und physisch-nothwendige Ursache hat, sondern daß sie das Werk der Freiheit ist, und ob zwar als Begebenheit in der Zeit haftend, als That frei gewollt und vollbracht, in der Freiheit selbst enthalten ist. Was frei gewollt und gethan worden dem Gesetz zuwider, davon kann das Gegentheil gewollt und in Uebereinstimmung mit dem Gesetz vollbracht werden, und ist das Gegentheil vollbracht, so ist die That in der Sphäre der Willenfreiheit ungeschehen gemacht, wenn sie auch in der Zeit für die Erinnerung historisch bleibt. Der Muth zu jenem Bekenntniß kommt also aus der Hoffnung des Thäters, daß ein Aehnliches von ihm nicht weiter vollbracht würde und hiemit die That ausgetilgt werden könne. So schlägt die Sünde dem Geiste eine Wunde; aber hat der Mensch die Sünde erkannt und bereut, so ist die Wunde geheilt, ohne daß eine Narbe bleibt. Diese Hoffnung gibt den Muth. Das Vergehen nämlich kann durch und durch getilgt werden, aber dann muß es auch ganz vollkommen ans Licht gezogen sein, dann muß es der Thäter rein, wie es begangen wird, anerkennen ohne Entstellung. So ist das aufrichtigste Bekenntniß des Menschen in jener Hoffnung kraft des Muthes aus der Freiheit seines Willens möglich. Zu der That, deren der Mensch in der Freiheit seines Willens (sub a) sich selbst anklagt, in eben derselben (sub b) sich bekennend, fällt er

c) über sie und sich das entscheidende Urtheil, und ist er hiermit Richter über sich selbst, — index facinoris ipse ejus et sui ipsius judex est. Dies entscheidende Urtheil muß wohl unpartheiisch sein, denn das zu Grunde liegende Bekenntniß

(b) ist aufrichtig, und die Anklage (a) ist aufrichtig. Im subjectiven Gewissen also und kraft desselben ist jeder sein eigener und zwar gerechter Richter. Näher zeigt sich die Gerechtigkeit dieses Selbstgerichts kraft jener Selbstanklage und Selbstbekenntniß in folgenden besonderen Momenten:

1) Die begangene That hat Folgen, die unmittelbar zu ihr, wie die Wirkungen zu ihrer Ursache, im Verhältnisse stehen. Wie die That beschaffen ist, so und nicht anders sind die Folgen aus ihr beschaffen. Aus Vergehungen kommen Vergehungen; das Verbrechen ist die Mutter der Verbrechen. Diese Folgen werden wohl moralische genannt. Aber der seine Vergehungen und sich als den, der sie begangen hat, erkennende und zu ihnen sich bekennende ist in diesem zweifachen Act seiner Willensfreiheit sich bewußt. Bestimmt ist das Bewußtsein derselben das, daß sie nur Freiheit sei in der Harmonie mit der Nothwendigkeit, mit dem Gesetze und der Pflicht. Extra legem nulla libertas. Aber indem die Folgen eines jeden Vergehens selbst wiederum Vergehungen sind, ist hiermit die Willensfreiheit zwar nicht annihilirt, denn auch in den Folgen ist der Mensch mit seiner Willensfreiheit thätig, aber doch negirt und beschränkt. Er kann nun, indem er sich vergangen hat, und seine Vergehungen erkennt und bekennt, doch das Bewußtsein haben, daß, wenn er sie bereut, er des festen Entschlusses fähig sei, ihre moralischen Folgen zu verhindern. Dieß Bewußtsein, durch den beharrlichen Entschluß, die moralischen Folgen der Vergehungen verhindern zu können, gibt dem Menschen Muth, über sich ein ganz unpartheiisches Gericht zu fällen, sich ganz gerecht zu richten; gerade indem er sich so beurtheilt, wie er gehandelt hat, ist er durch das Urtheil um so fähiger, den Folgen der Vergehung vorzubeugen. Aber es hat das Vergehen

2) ein Verhältniß zur Persönlichkeit des Subjekts, dessen Vergehen es war, mit Bezug auf seine Individualität, auf

sein Leben. In dem Bezuge der Personalität auf die Individualität dessen, der gehandelt hat, haben oder können doch seine Handlungen auch Folgen für ihn haben, die ins Leben eingreifen, in die Individualität. Diese Folgen der Vergehungen werden wohl natürliche Strafen genannt, und in Ansehung ihrer gilt von den Sünden, deren Folgen sie sind: facta infecta fieri nequeunt. Verschwendung, ein Vergehen, hat und muß Armuth zur Folge haben; es ist dieß eine sehr natürliche Folge; dieß greift ins Leben ein. Ist der seiner Vergehungen sich bewußte der sich selbst richtende und in diesem Gericht der Freiheit seines Willens sich bewußte, so wird er freilich mit allen seinen Vorsätzen jene Folgen nicht direct verhindern können. Jenes Bewußtsein der Freiheit aber kann ihm doch den Muth geben, die natürlichen Folgen seiner Vergehung zu ertragen und mit diesem Muthe das Urtheil über ihn zu bestimmen: Was ich für meine Thaten leide, das habe ich verdient. Endlich

3) stehen jene Folgen der Vergehungen des persönlichen Subjects in einem Verhältnisse, wie dessen Personalität selbst zur Societät. Die Gesellschaft unter Gesetzen lebender Personen hat an diese Gesetze für die Fälle ihrer Uebertretung Folgen geknüpft, positive Strafen. In Ansehung der Handlungen nach diesem Verhältniß als der des Einzelnen zum Ganzen, tritt das weltliche Gericht ein. Angeklagt wird der Einzelne nicht von sich selbst, sondern von irgend einem dritten, und gerichtet wird der Einzelne nicht von sich, sondern von einem dritten. Er hat sich vor diesem Gericht zu vertheidigen in Ansehung der Thaten, deren er beschuldigt wird. Ist er schuldig, so fällt das Gericht das Urtheil über ihn nach dem Gesetz und unterwirft ihn der Strafe, die das Gesetz bestimmt hat. Diesem äußern Gericht kann sich wenigstens jenes innere Gericht zugesellen, wo der, welcher sich gegen die bürgerlichen Gesetze vergangen hat, indem er angeklagt wird, zugleich sich selbst anklagt, — indem ihm Zeugen vorgestellt werden, zu-

gleich bekennt, — und indem er gerichtet wird, zugleich sich selbst richtet. Auch dieß Gericht eines Jeden über sich selbst in Ansehung der positiven Folgen seiner Handlungen wird und kann ein gerechtes sein aus dem Bewußtsein seiner Willensfreiheit und kraft seines Muthes. Wird das Urtheil von dem Gericht gefällt, so urtheilt in jenem Gericht der freien Anklage, des freien Bekenntnisses der Verbrecher selbst: „die Strafe habe ich verdient, ich entziehe mich ihr nicht, vollzieht sie!" Durch den Vollzug derselben gewinnt der Mensch die Freiheit wieder. Die Feigheit aber ist immer weit davon entfernt, sich in Ansehung der positiven Strafen — der natürlichen ebenfalls — unpartheiisch zu richten. Muth, sittlicher Charakter gehört dazu. So ist der Unterschied groß (in den „Räubern") zwischen Franz und Karl Moor; jener der infamste Mensch gegen Vater, Bruder, Braut des Bruders, — endlich ergeht das Gericht über ihn, aber er richtet sich selbst nicht, strangulirt sich in der Verzweiflung — das Gewissen ist ihm da nicht rege; um dem Gericht zu entgehen, greift er zum Mittel des Todes. Ganz anders Karl Moor, der auf das Schaffott gehört, wie er selbst will und als sein Recht fordert. — So ist jeder fähig, sich selbst zu richten, aber die Fähigkeit hat zur Bedingung Muth und Unabhängigkeit vom Leben und dessen Gewährungen. — Der Ausspruch aber des weltlichen Gerichts kann im Widerspruch seyn mit dem Ausspruch des subjectiven Gewissens, so daß auf Seiten des letztern die Gerechtigkeit ist, und auf der weltlichen Seite die Schuld. Der Unschuldige wird angeklagt und gerichtet; er ist seiner Unschuld sich bewußt, und dies Bewußtseyn kann ihm Muth geben, das alles auszuhalten. Dann steht das innere Gewissensgericht über dem äußern Gericht.

Jener dreifache Act nun, wie er als das subjective Gewissen begriffen wird, ist keineswegs in der Weise dieser Darstellung ein dreifacher, nicht so, daß die Anklage vorhergeht, dann das Bekenntniß folgt und endlich das Urtheil; sondern

die Zeit macht hier keinen Unterschied, es ist der Blitzschlag eines dreifachen Actes in Einem. Dadurch aber erhält der Gewissensact für jeden seiner nur im Gefühl, Vorstellung inne werdenden Menschen etwas unbegreifliches, räthselhaftes, und daraus kommt das Erstaunen über einen Menschen, der gestern noch Verbrecher war, und heute sich bekehrt, — das ist jener Gewissensschlag. Aus dieser scheinbaren Unbegreiflichkeit ferner entsteht der Wahn, es gehe im Gewissen und mit demselben übermenschlich zu, übernatürlich freilich (denn die Natur hat keine freie Bewegung und kein Bewußtsein ihrer Gesetze, keiner ihrer Acte ist ein Gewissensact), aber übermenschlich nicht; so könnte nur geurtheilt werden, wenn der Act, der das subjective Gewissen ist, unbegriffen wäre. Sobald er begriffen ist, geht es rein menschlich zu. Doch verknüpft sich dem subjectiven Gewissen in jenem dreifachen Acte die Religion, und ist sie ihm durch es selbst verknüpft. In dieser Verknüpfung ist der subjective zugleich ein religiöser Act, aber auch ohne als solcher ein übermenschlicher zu sein, doch so, daß er auf das Uebermenschliche hinweis't, auf das Göttliche.

Schon in dem oben erörterten ersten Versuche, den Widerspruch im subjectiven Gewissen zu lösen, kam eine Connexion desselben mit der Religion vor, indem dort Gott als der vorgestellt wurde, welcher in seiner Allwissenheit und Heiligkeit der den Menschen im Bewußtsein derselben richtende, und von welchem dem Menschen das Gewissen gegeben sei. Einen Glauben an Gott, mithin Religion, setzte daher bereits jener Versuch voraus. Allein dort war es doch nur die Meinung dessen, der den Versuch machte, durch welche die Religion mit dem Gewissen verknüpft wurde; die Meinung selbst kam aus der Verlegenheit, den Widerspruch im Gewissen nicht lösen zu können; mit ihr wurde das Gewissen selbst sogleich für unbegreiflich genommen, für ein Wesen, das aus sich selbst nicht begriffen werden könne. Zu der Vorstellung von Gott nahm daher

der Versuch in dieser Verlegenheit seine Zuflucht; der Knoten, der gelöst werden sollte von der Wissenschaft, wurde durch jenes Herbeibringen Gottes und des Gewissens aus ihm in dem Menschen zerhauen: und so war dieser Gott, wie dort bei Horaz, nur ein Deus ex machina. In der Tragödie will sich der Widerstreit nicht lösen lassen, weil der Dichter es nicht vermag; daher Gott herbeikommt; dahingegen nicht durch die Meinung und irgend eine Noth und Verlegenheit, sondern durch das subjective Gewissen selbst, wie der Widerspruch in ihm selbst sich gelöst hat, die Religion mit ihm verknüpft ist. Das Gesetz nämlich, an welches der Mensch als Richter seiner selbst sich, seine Gesinnungen und Handlungen hält, und mit dem er sie vergleicht, ist das ewige Gesetz, das ewige Recht, — als solches der Wille Gottes in der ewigen Einheit mit der Nothwendigkeit, — und, indem das Gesetz für den Menschen das Gesetz durch Gott und aus ihm ist, ist Er, in seiner Freiheit, indem sein ewig freier Wille das Gesetz ist, der Urheber des Gesetzes. Schon der Glaube an ihn, den Urgrund des Gesetzes und des Rechts, die Religion, noch mehr die Erkenntniß von ihm, dessen Willen das Gesetz und der des Gesetzes Grund ist, — dann die Erkenntniß der Willensfreiheit selbst bringt mit sich, daß durch das Gewissen, das ohne das göttliche Gesetz nichts vermag, die Religion mit ihm connex seyn muß. Hier ist es also nicht die Unbegreiflichkeit und eine Verlegenheit, wie oben, sondern vielmehr die Begreiflichkeit und Erkenntniß selbst, durch die die Einsicht gewonnen wird, daß Subject und Religion durch das Gewissen selbst von einander unzertrennlich sind. Die Religionen, welche, wie die polytheistischen ohne Ausnahme, nur erst die Ahnung haben des alleinigen Gottes als des Urgrunds des Seins, Wissens, Wollens und Thuns, und dann die monotheistischen, welche, wie die israelitische, muhammedanische, zwar den Gedanken haben des alleinigen Gottes, aber denen die Erkenntniß Gottes doch mangelt, — ent-

halten auch noch nicht bestimmt die Anerkenntniß des innern Zusammenhangs zwischen Gewissen und ihnen selbst. Der Zusammenhang ist da, aber noch nicht erkannt. Die christliche Religion, wesentlich von allen andern unterschieden dadurch, daß sie die Erkenntniß Gottes zum Inhalt hat, spricht auch die Unzertrennlichkeit des Gewissens mit ihr selbst aus, und in keiner andern positiven Religion ist so oft und laut die Rede vom Gewissen. Sie ist daher mit Recht die Religion des reinen und guten Gewissens genannt worden. Uebrigens beweist wenigstens Ein Factum, nämlich der Eid, indirect für jenen Zusammenhang des subjectiven Gewissens mit der Religion. Der Religionsact nämlich als der Eid ist in allen Religionen auch Gewissensact; gleichviel ob polytheistisch der Eid abgelegt wird, oder monotheistisch, oder christlich, er bezieht sich auf das Gewissen dessen, der ihn schwört; und so wird der Beamte als weltlicher Richter und bei jedem andern Amte in Eid und Pflicht genommen mit Bezug auf sein Gewissen. Sei der Eid promissorisch, assertorisch, purgatorisch, er ist Beziehung auf das Gewissen. Die christliche Kirche hat in dieser Beziehung eine besondere Institution, daß von dem Geistlichen jeder, wenn er einen Eid abzulegen hat, vorbereitet wird. Aber ohne in das Gewissen zu reden, kann er die Vorbereitung nicht vornehmen. Ja, die ganze theologische Moral ist die Wissenschaft vom Gewissen und der besondere Abschnitt ist nur der Grundartikel.

III. Das Gewissen selbst in seinem Begriff und seinem Grunde.

Durch den Begriff, in dessen Elementen — dem Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen — das Gewissen sein Bestehen hat, und durch den Grund, aus welchem das Gewissen entsteht, erhält dasselbe Bestimmungen, deren Erkenntniß in ihrem Unterschied von und in ihrem Verhältniß zu einander die Erkenntniß des Gewissens selbst ist. Daher

§. 38.

Bestimmungen des Gewissens im Einzelnen.

Im Einzelnen ist es selbst das Gewissen des Einzelnen, mein, dein Gewissen, also das subjective Gewissen. Unmittelbar hat dasselbe

a) einen Bezug auf jeden, dessen Gewissen es ist, und enthält es Bestimmungen aus diesem Bezuge. Sie sind die beiden:

1) die positive — positio conscientiae recti in singulo quoque — in welcher die negative Bestimmung aufgehoben ist. Das Gewissen in dieser Positivität ist die Gewissenhaftigkeit. In dieser Bestimmtheit ist das Gewissen eines Menschen zuvörderst das Wissen desselben von seinen Pflichten, wie er sie im Leben hat, er erkennt sie; aber dadurch ist er noch nicht der Gewissenhafte. Jene Bestimmtheit ist weiter die der Beziehung, die der Mensch, welcher seine Pflichten weiß, seinen Entschlüssen und Handlungen auf dieselbe gibt, und in welcher Beziehung auf die von ihm gewußten Pflichten er seine Entschlüsse und Handlungen hält und festhält. So erst ist er der Gewissenhafte. Die Gewissenhaftigkeit daher begreift sich nicht durch die bloße Reflexion auf das Wissen der Pflichten in abstracto und auf das ihnen in abstracto sich fügen, sie thun und vollbringen wollen, sondern es gilt concrete Pflichten. Die andere Bestimmtheit

2) ist die negative, aber so, daß in dieser Negation das Positive aufgehoben ist, — also nicht das pure Nichts, sondern das Nichts von Etwas. Das Gewissen des Einzelnen in dieser negativen Bestimmtheit ist die Gewissenlosigkeit. Aber damit ist nicht gesagt, daß das Gewissen nur nicht da sei, sondern daß ein Anderes sogar anwesend sei. Auch in dieser Bestimmtheit fehlt es am Wissen der Pflichten nicht, aber es fehlt dem, der sie weiß, an dem Willen, seinen Absichten, Handlungen die Beziehung auf seine Pflichten zu geben, und nur aus seinen Pflichten Plane zu entwerfen.

In dieser zweifachen Bestimmtheit nun ist das subjective Gewissen selbst erkannt bloß als das des Subjects, denn jene zweifache Bestimmtheit ist die des Subjects; und um diese Erkenntniß war es ja nicht zu thun. Freilich nicht! aber sie vermittelt eine Erkenntniß, um welche es zu thun ist. Nämlich

b) eben mittelst jener zweifachen Bestimmtheit des Menschen, der Gewissen hat oder nicht, ist erkennbar eine Bestimmtheit am subjectiven Gewissen selbst. Diese Bestimmtheit am Gewissen selbst ist gleichfalls einerseits eine positive, anderseits eine negative. Das subjective Gewissen in seiner positiven Bestimmtheit, die negative in sich aufhebend, ist die Regsamkeit, Lebendigkeit an und für sich, die auf das Wissen von den Pflichten und auf das Wollen und Thun derselben geht, — sie ist die eigene innere Regsamkeit abgesehen von den Subjecten, deren Gewissen es sei. Für diese Regsamkeit aber, für den Gedanken derselben fehlt das Wort, und die Vorstellung tritt an die Stelle, und nennt's die Z a r t h e i t des Gewissens. Ebenso verhält es sich auf der andern Seite mit der negativen Bestimmtheit, die das Gewissen an ihm selbst hat, — die die F r e i h e i t des Gewissens ist. Das zarte Gewissen ist das freie Gewissen.

Die Zartheit des Gewissens — conscientia recti est tenera —

1) wird nicht durch das Subject, dessen Gewissen es ist, an dasselbe gebracht, sondern sie ist seine Bestimmtheit durch es selbst, ihm also an und für sich wesentlich. Es verhält sich damit, wie mit der Helligkeit des Lichts: durch das Gesicht wird an das Licht das Helle nicht gebracht, es ist dasselbe vielmehr eine Bestimmtheit, ein Prädicat des Lichts durch die wesentliche Natur des Lichts selbst; und wenn diese Helle verschiedene Grade hat bis zum Trüben, so hängt das von dem Medium ab, in welches das Licht scheint, von der Atmosphäre, deren Dünsten u. s. w. Aehnlich verhält es sich mit der Zartheit des Gewissens, es ist an sich zart, wie das Licht an sich hell. Die Momente nämlich in den Motiven für zu fassende Entschlüsse,

in diesen Entschlüssen als frei gefaßten selbst, und in den freien Handlungen aus diesen Entschlüssen, — die Momente in jeder freien Bewegung vom Entschluß bis zur That sind, weil die Bewegung frei ist, fein, subtil; aber so fein sie sind, vermag das Gewissen kraft seiner Zartheit (Regsamkeit) sie zu fassen und keines jener Momente zu übersehen. „Nichts ist so fein gesponnen, es kommt endlich an die Sonnen" durch das Gewissen selbst in seiner geistigen Zartheit.

2) Bei der Freiheit des Gewissens wird gar leicht und gewöhnlich allein an den Menschen gedacht, dessen Freiheit sie sei, und dann ist dem Begriff der Gewissensfreiheit entgegengesetzt der Begriff des Gewissenzwangs, wenn der eine durch den andern, der ihn überredet u. s. w., genöthigt wird, für Pflicht zu erkennen, was nicht Pflicht ist. Aber hier kommt in Betracht die Freiheit an dem Gewissen selbst; sie ist ihm ebenso wesentlich wie jene Zartheit und eine Bestimmtheit durch es selbst: an und für sich frei, per se et ex semet ipsa libera conscientia recti. Worin besteht nun diese Freiheit? — Das subjective Gewissen, von den Subjecten abgesehen, deren Gewissen es ist, ist an sich das Wissen von dem Gesetz, der Pflicht, vom Recht, und zwar in concreto. Dieses Wissen oder das Gewissen als dieses Wissen verhält sich nicht gleichgültig gegen den Gegenstand des Wissens, gegen Pflicht und Recht; aber Pflicht und Recht sind, was sie sind, lediglich und allein für den Willen, wessen Wille er sei. Der Wille ist's, der die Richtung ebensowohl zur Pflicht hin, als von ihr weg zum Pflichtwidrigen nehmen kann. Das Gewissen selbst verhält sich gleichgültig gegen die Richtung, die der Wille nehme; diese Gleichgültigkeit ist seine Freiheit, und so ist es das an und für sich freie Gewissen. Was unter a) die Gewissenlosigkeit war, die Gleichgültigkeit des Menschen gegen Pflichten, das ist unter b) die Gleichgültigkeit des Gewissens gegen die Richtung des Willens, das ist die Gewissensfreiheit. Gäbe das Gewissen dem Willen die Richtung

zum Gesetz und zur Pflicht hin, so würde dasselbe hiemit dem Willen Gewalt anthun und die Freiheit des Willens unmöglich machen. Das Gewissen wäre Tyrann über den Willen, das Gewissen wäre der Herr der Freiheit; aber das Gewissen ist der Freiheit wegen da. Seine eigene Wesenheit ist daher die Freiheit, jene Gleichgültigkeit. Der Sinn des Thiers gibt dem Triebe des Thiers die Richtung auf den Gegenstand hin, der in den Sinn fällt; der Sinn nöthigt das Thier zu der Richtung, der Sinn verhält sich nicht gleichgültig gegen den Trieb: das Thier ist unfrei in allen seinen Bewegungen, es steht unter der Herrschaft des Sinnes. Hört das Schaaf das Klingeln, so geht es dem Gehör nach, durch das Hören wird der Trieb rege. Daraus ergibt sich die Unrichtigkeit der Ansicht von Jacobi, das Gewissen sei ein angeborener Instinct, ein höherer Trieb. So stände der Mensch unter der Herrschaft des Gewissens. —

Beiderlei Bestimmtheit aber, die Zartheit und Freiheit, ist dem Gewissen wesentlich, geht durch es selbst aus ihm in das Subject ein, dessen Gewissen es ist, und wird solcherweise die eine wie die andere Bestimmtheit eine Eigenschaft oder Beschaffenheit des Subjects selbst, das Gewissen hat. Daher

c) Der Mensch, wenn er nach a, der Gewissenhafte ist, und nach b, ein zartes Gewissen hat, ist 1) der scrupulose. Die Zartheit des Gewissens, in die Gewissenhaftigkeit zurückkehrend, wird die Scrupulosität. Diese Scrupulosität ist wirklich eine Virtuosität des Menschen, ein sittlich charakteristisches Moment durch den Menschen in seiner Willensfreiheit selbst. Aber worin besteht sie dem Wesen nach? Wie schon das lateinische Wort — scrupulus — zeigt, kommt bei ihr der Zweifel in Betracht als ein drückendes Steinchen im Gewissen. Der Gewissenszarte und so Gewissenhafte hat keine Bedenklichkeit in Ansehung seiner Pflichten und Rechte, daß sie Pflichten sind, und daß er nur vermöge ihrer Rechte habe; das weiß er ge-

wiß, darin ist er der Gewissenhafte. Aber er kommt in Verhältnisse oder in Umstände, wo es für ihn zweifelhaft wird, was zu thun oder zu unterlassen sei, damit er der Pflicht genüge und kein Recht verletze. So lange er in diesem Zweifel ist, beschließt er nichts und handelt er nicht, das leidet sein zartes Gewissen nicht und seine Gewissenhaftigkeit. Lieber gibt er jeden Vortheil auf, der ihm durch die That werden würde, als daß er die That unternähme, so lang er zweifelt, ob sie recht sey oder nicht. Das wahrhaftig ist eine Tugend. „Quod dubitas, ne feceris!“

Die Freiheit des Gewissens 2) geht in das Subject, dessen Gewissen es ist, ein, und da steht es denn ums Subject schlecht. Die Zartheit wird zur Scrupulosität. Wozu aber wird diese Freiheit? sie wird endlich zur Gleichgültigkeit gegen Pflicht und Recht. Das ist sie als Gewissensfreiheit. Der Gewissenlose, wenn er der Gewissensfreie ist, wird der Leichtsinnige, und dieser Leichtsinn, das positive Gegentheil der Scrupulosität, führt dann weiter. Der leichtsinnige Mensch nämlich ist vorerst noch recht wohl seiner Pflichten sich bewußt; aber wie das Gewissen dem Willen keine Richtung gibt auf Pflicht und Recht, so wird nun der Gewissenlose — der Leichtsinnige, indem er gleichgültig gegen Pflicht und Recht wird. Er kennt seine Pflichten, Anderer Rechte auch, aber er nimmt's damit nicht genau, geschweige gar, daß er bedenklich werden sollte, sondern geht leichten Sinnes über Pflicht uud Recht hinaus. Ist ihm eine That gelungen d. h. hat sie ihm Vortheil gebracht, so freut er sich dessen, wenn auch Pflicht und Gewissen sich gegen die That erklären. Ist die That zum Nachtheil ausgeschlagen, so wird er ärgerlich, gesetzt auch das Mißlingen sei zum Vortheil der Pflicht ausgeschlagen. Beide, diese Scrupulosität und dieser Leichtsinn, von der Gewissenhaftigkeit und Gewissenlosigkeit her, gehen endlich in ihre Extreme und sind

d) hierin noch zu betrachten. Die Scrupulosität

1) im Extrem ist die **Gewissensängstlichkeit**. Wo sie vorkommt, wird im gemeinen Leben geurtheilt: der Mensch habe ein enges Gewissen, und in dieser Beengtheit ist er von Seiten seines freien Willens der schwache. Jene Scrupulosität, die Energie, hat sich, indem zur Gewissensängstlichkeit hinaufgesteigert, hier zur Schwäche selbst herabgesetzt. Das Gewissen nämlich ist eine urtheilende Macht, praktische Urtheilskraft; aber zum Urtheilen gehört Verstand und nicht blos das Bewußtsein von Pflicht und Recht, sondern auch Erkenntniß von allem dem, was der Pflicht und dem Recht gemäß beschlossen werden kann und wird. Durch Mangel an Energie des Verstandes, durch Mangel an Umsicht, Klugheit wird die Scrupulosität des Gewissens zur Gewissensängstlichkeit, zu einer moralischen Schwäche, zur Kränklichkeit des Geistes, und als diese zeigt sie sich dann in folgenden besonderen Momenten:

α) der Pflicht als ihm obliegend ist der Mensch sich wohl bewußt, nur vermag er nicht bei der Schwäche seines Verstandes zu erkennen, wo und in wie weit seine Pflicht für irgend einen Entschluß in Anwendung komme oder nicht. Er will das Gute (ist gewissenhaft), weiß nur in einem Fall sich ohne Rath wie? Bedenklich und scrupulos wendet er sich nun an Andere, um bei ihnen Rath zu holen.

β) Der Gewissensängstliche hat einen Entschluß zu fassen, die Veranlassung ist dringend, aber er ist bedenklich, scrupulös. Der Entschluß geht auf Pflicht und Recht, darüber zweifelt er nicht — allein wenn er ihn vollzieht, so unterzieht er sich Verhältnissen, von denen er nicht voraus weiß, was für ihn dabei herauskommt; das macht ihn bedenklich. Willen hat er wohl, aber jene Bedenklichkeit hindert die That. Vorhin rathlos, nun thatlos, — und zwar nicht weil er aus der That unangenehme Folgen für sich befürchtet (er ist ja gewissenhaft), er kann nur nicht zum Entschluß kommen und zur That, weil er Verhältnisse besorgt, die ihn in Gefahr bringen, der Pflicht

nicht Genüge zu thun. Er unterläßt also lieber die That, weil er fürchtet, hinter Pflicht und Recht zurückzubleiben. Es ist die Aengstlichkeit des Menschen vor der Zukunft, er hat den Muth nicht, Pflichten zu übernehmen, weil er Pflichten, denen er nicht gewachsen wäre, übernehmen müßte.

γ) Es ist zur That gekommen, und hintendrein wird der Mensch dessen gewiß, daß er mit der That Pflicht und Recht verletzt habe. So wie die That durch ihn und sein Gewissen als Vergehen anerkannt worden, drückt ihn das Gefühl des Schmerzes, der Reue darüber; aber er kann sich nun auch gar nicht zufrieden geben, jammert, überläßt sich diesem Gefühl, bleibt in dieser Abspannung stehen, ohne einen kräftigen Entschluß zu fassen. In dieser Reue, wo der Mensch nicht Trost weiß, ist er der Hoffnungslose. In Ansehung der Gewissens-Aengstlichkeit wird also der Mensch rathlos, thatlos, hoffnungslos. Dies zu heben, gehört dem Geistlichen an.

2) Der Leichtsinn in seinem Extrem. In dem Grade, worin die Gleichgültigkeit des Menschen gegen seine Pflichten und die Rechte anderer zunimmt oder sich steigert, nimmt sein Bewußtsein der Pflicht und des Rechts ab. In dieser Abnahme jenes Bewußtseins hebt er an,

α) seiner Pflicht gar nicht mehr zu gedenken, der Rechte Anderer an ihn noch kaum, aber desto bestimmter seiner Rechte an sie. Dieß steigert sich weiter

β) dahin, daß auch die Rechte, wie die Pflichten, keine Bedeutung mehr für den Menschen haben als Recht, sondern an die Stelle des Rechts die Klugheit, Pfiffigkeit, die Gewalt tritt, und an die Stelle der Pflicht die Begierde, Leidenschaft, das Streben ihrer Befriedigung. So bis zur Tyrannei und zum Despotismus. Auch dabei bleibt die Bewegung nicht stehen, sondern

γ) der gegen Pflicht und Recht schlechthin gleichgültig gewordene in dem höchsten Interesse an sich will auch von andern

nichts mehr hören, was Pflicht und Recht angehe. Solche Reden verträgt er nimmer. Die Energie des Verstandes kann in dieser Steigerung des Leichtsinns sehr groß sein, der Wille auch, aber die Freiheit des Willens ist hin. Der Mensch ist seinen Leidenschaften hingegeben, er hat sich der Sphäre der Freiheit entzogen, welche ist die des Gesetzes und der Pflicht. Er ist entschiedener Sklave. Mahnungen, Erinnerungen an ihn durch andere dürfen nicht kommen, er läßt sie nicht an sich. Er hat Ohren und hört nicht, er hat Augen und sieht nicht das Recht, was ihm vor Augen liegt. Gedanken von Recht und Pflicht sind in ihm, dem Gleichgültigen, nicht anzuregen. Die Bibel neuen Testaments hat für diese Bewegung aus dem Leichtsinn bis in sein Extrem verschiedene Ausdrücke; sie kann dieselbe nicht vielfach genug bezeichnen. Die Bewegung selbst aus der Freiheit zur absoluten Knechtschaft ist bezeichnet durch *παχύνεσθαι*, die innere Zusammengezogenheit des Menschen zu Pflicht und Recht heraus in sich selbst; — *σκληρύνεσθαι*, das verhärtete Herz, die Herzenshärtigkeit; — *πωρῶσθαι*, occalescere, der ganze Mensch ist in Ansehung seiner Intelligenz und seines Willens wie eine Schwüle ohne Gefühl geworden. Seltsam ist der deutsche Ausdruck zur Bezeichnung jenes Extrems: „Verstocktheit," das damit bezeichnete Extrem ist das positive Gegentheil der Gewissenszartheit. Die Vorstellung aber des Zarten ist eigentlich aus dem Pflanzenreich hergenommen; gegen das thierische Leben, ein derbes, ist das Pflanzenleben ein zartes. Aber wenn in der Pflanze durch widerwärtige äußere und innere Hindernisse allmählig sich die Säfte verdichten, so nimmt in den Gefäßen, worin sie circuliren, das Leben ab, es verstockt sich die Pflanze im dürren Holze. Was das pflanzliche Leben ist für das pflanzliche Individuum, das ist das Gewissen als das geistige Leben für den Menschen in seiner Personalität. Das Gewissen ist jene geistige Kraft, die verblichen ist in jenem, seine moralische Kraft

ist todt, er ist der verstockte Sünder. Die Criminaljustiz hat merkwürdige Beispiele von der Gewissenslosigkeit in diesem Extrem als Verstocktheit. Obgleich nun diese Verstocktheit des Menschen den Schein hat des Vernichtetseins seines Gewissens, obgleich die Verstocktheit die schlechthin annihilirte Gewissenhaftigkeit zu sein scheint, so ist doch, wie groß auch dieser Schein sei, nicht zu beweisen, daß dem verstocktesten Sünder das Gewissen ausgegangen sei; denn er lebt ja, ist sich seiner bewußt, er ist ja noch ein persönliches Subject und das Gewissen ist ein Attribut der Personalität. Es läßt sich da nur sagen: einen solchen Menschen dahin zu bringen, daß das Gewissen rege werde, sei unendlich schwer, aber keineswegs unmöglich. Darin hätte nun die Criminalgesetzgebung zu bedenken, ob verstockte Verbrecher zum Tode zu verurtheilen oder ob sie leben zu lassen seien bei allen möglichen Versuchen, sie zu bessern. Das nämlich ist in dieser Verstocktheit ein äußeres Kennzeichen derselben, daß der Mensch sich schlechterdings nicht über das, was er begangen hat, Vorwürfe macht, daß er es sich und anderen nicht als ein Vergehen eingesteht, und daß er also auch über sich kein entscheidendes Urtheil fällt. So fällt also der Verstockte dem weltlichen Gericht allein anheim. Es ist das objective Gewissen (die praktische Urtheilskraft) des Richters, welches über die Verstocktheit richtet.

§. 39.

Bestimmungen des Gewissens im Besondern.

(Vergl. §. 36.)

Was der Einzelne will und thut in Bezug auf Pflicht und Recht, das wird von ihm eben dieser Beziehung wegen nicht als dem blos einzelnen und in seiner Einzelnheit gewollt und gethan; darin vielmehr verhält sich der Einzelne zum Allgemeinen. Ohne den Bezug auf Pflicht und Recht hat das Thun des Einzelnen und sein Wollen auch nur ein Verhältniß

zu ihm dem Einzelnen; z. E. im Wählen dieses oder jenes Nahrungsmittels. Aber wo der Einzelne in Ansehung seines Lebens den Entschluß faßt und vollzieht den Selbstmord, ist diese That des Einzelnen nur in Bezug auf Gesetz und Pflicht möglich und geht damit auf das Allgemeine hin; es ist nicht sein Wissen, sondern es ist das Gewissen als das seine und das allgemeine. So bei allen Pflichten des Menschen gegen sich selbst, bei der Pflicht der Mäßigung, der Sorge für den guten Namen. Das Gewissen des Einzelnen also als die praktische Urtheilskraft, wo er nicht sich unmittelbar zum Gegenstande hat, wo es also nicht das subjective Gewissen ist, ist gerichtet auf die Handlungen, die er beschließt und verrichtet, sie kommen in Betracht; und in Ansehung ihrer ist das Gewissen urtheilend, die praktische Urtheilskraft, und somit das Gewissen im Besondern, das objective.

1) Dem zu fassenden Entschluß geht die Ueberlegung und dieser geht das Vorhaben vorher. Ohne alle Ueberlegung kann gewollt und gehandelt, aber ohne Ueberlegung kann nicht beschlossen und kein Entschluß gefaßt werden. Der concrete Willensact, welcher Entschluß genannt wird, hat zu seiner Bedingung einen Denkact, die Ueberlegung. Beim Decretum geht nothwendig Meditation voraus. Was wird denn überlegt vor dem Entschluß? Das Vorhaben, ob es pflichtgemäß oder nicht sei, und darnach beschließt er es zu thun oder nicht. Die Ueberlegung also hält gewissermaßen die Mitte — terminus medius — zwischen dem Vorhaben und zwischen der That. In dieser Ueberlegung nun ist entweder, mit Bezug auf den zu fassenden Entschluß, das Gewissen regsam oder nicht; es ist nicht thätig, wenn blos überlegt wird, ob das Vorhaben des Menschen nützlich oder schädlich sei; es ist aber thätig, wenn er überlegt, ob das Vorhaben der Pflicht gemäß oder zuwider sei. Im letzten Falle geht also das Gewissen als urtheilende Macht der zu fassenden Entschließung und That vorher, und ist eben dieses

Vorhergehen eine Bestimmung, die das Gewissen hat. Es wird dasselbe so als conscientia antecedens bezeichnet.

2) Während der Entschluß gefaßt und vollzogen wird, ist der Handelnde sich entweder des Gesetzes und der Pflicht bewußt oder nicht. Im letztern Falle verhält er sich, was das Gewissen betrifft, indifferent, als sei kein Gewissen da; im erstern Falle aber ist sein Bewußtsein entweder das, daß der Entschluß und die That mit dem Gesetz und Pflicht übereinstimme, oder ihr widerstreite. Dieses Bewußtsein während des Entschlusses und der That ist das Gewissen, welches also hier als ein Act vergesellschaftet ist dem Entschluß als dem Willensact und der That, wie sie ausgeführt wird. Das Gewissen hat hiernach die Bestimmung an sich, das den Entschluß und die That begleitende zu sein, — conscientia concomitans. Ist der Mensch, während er sich entschließt und handelt, der Pflicht und des Gesetzes sich nicht bewußt, so kann der Entschluß mit großer Zuversicht gefaßt und die That vollbracht werden. Es gilt dann etwa nur, daß klug, fein und verständig überlegt, beschlossen, und geschickt gehandelt werde, indem das Bewußtseyn von Pflicht und Gesetz dabei nicht obwaltet. Nun auch während der Entschließung und That der Handelnde dessen gewiß ist, daß beides mit der Pflicht übereinstimme, gibt ihm das eine Sicherheit, eine Entschiedenheit in Wort und Werk. Aber diese Sicherheit ist doch qualitativ verschieden von jener Sicherheit, welche nicht die der Willensfreiheit ist, wie diese: hier ist die Freiheit gedeckt durch das Bewußtseyn der Pflicht. Hingegen wo man während der Fassung des Entschlusses und der That sich bewußt ist, daß Entschluß und That der Pflicht zuwider ist, da fehlt die Sicherheit, er hat das Gewissen nicht für sich, sondern gegen sich, es tritt die Schüchternheit ein, bis er es nach und nach zu einer gewissen Fertigkeit gebracht hat, durch das sprechende Gewissen sich nicht stören zu lassen in seinen Entschlüssen und Thaten;

da tritt die Sicherheit wieder ein, wenn sein Leichtsinn weit genug gegangen ist, und die Gewohnheit des Unrechthuns. Bekanntlich heißt es: der Lügner muß ein gutes Gedächtniß haben. Hat er sich vergangen, und wird er darüber zu Rede gestellt, so kann seine Maxime dabei die sein, die That zu läugnen. Indem er sie befolgt, muß er sich wohl hüten, irgend etwas auszusprechen, wodurch, daß er sich vergangen habe, an den Tag komme. Vornemlich also hat er zu vermeiden, daß er in seinen Aussagen sich selbst widerspreche; sonst ist er alsbald in Gefahr, sich dadurch zu verrathen; er muß also ein gutes Gedächtniß haben. Aber das reicht doch nicht hin. Wenn nemlich während der That das Gewissen rege war (conscientia concomitans), so kann, indem er über die That befragt wird und sie läugnet, so gut sein Gedächtniß sei, irgend ein Umstand wieder das Gewissen rege machen; dann verräth er sich durch's Gewissen unwillkührlich. Also jene Maxime ist unzuzureichend, es muß zu ihr die andere kommen, daß er nemlich als Lügner suche, sich vom Gewissen zu befreien. Herzenshärtigkeit und gutes Gedächtniß können ihm durchhelfen, so daß nichts ihn irre macht.

3) Es **kann** sein, daß weder vor dem Entschluß und seiner Vollziehung, noch während derselben das Gewissen sich regt als vorhergehendes oder begleitendes, aber daß es, nachdem die That geschehen ist, zur Vergleichung derselben mit der Pflicht und dem Rechte kommt, folglich auch zur Ueberlegung, daß also das Gewissen nach der That die genannte Bewegung ist, — Vergleichung, Ueberlegung. Es kann sein, **muß** aber nicht sein. Im Gegentheil, der gehandelt hat, kann hintendrein seine Handlung vergleichen mit dem, was aus ihr für ihn oder gegen ihn herauskam, nach dieser Vergleichung sich selbst in Ansehung seiner That beurtheilend. Dann ist dieser Beurtheilungsact kein Gewissensact; denn die That ist nicht verglichen mit der Pflicht und dem Recht, sondern mit dem

Nutzen oder Schaden, den sie brachte. Kommt aus seinem Entschlusse und aus der That für den Thäter irgend ein bedeutender Vortheil heraus bei seiner Gleichgültigkeit gegen Pflicht und Recht, so urtheilt er: da war ich klug. Hat seine Handlung das Gegentheil des Vortheils, einen Schaden u. s. w. zur Folge, so schlägt er sich wohl vor die Stirne, sagend: welch ein Thor war ich, das hätt' ich sollen bleiben lassen. Die Freude oder der Verdruß über die That haben also mit dem Gewissen nichts zu thun. Wenn auch das Gewissen nach der That sich regen sollte, so wird er es nicht an sich kommen lassen. Ist hingegen die begangene That verglichen mit der Pflicht, dem Gesetz, dann ist diese Vergleichung ein Gewissensact, und hat darin das Gewissen die Bestimmtheit des nachfolgenden, conscientia consequens. Aber so ist es ja die Zeit in ihren Momenten der Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit, durch die das Gewissen im Besondern jene dreifache Bestimmung hat; denn als das vorhergehende Gewissen bezieht es sich auf die Zeit im Momente der Zukunft, — Entschluß und That sind noch nicht, sind noch ein Künftiges; so hat es die Bestimmtheit des Vorhergehenden; als begleitendes bezieht das Gewissen sich auf die Zeit im Momente der Gegenwart, — während entschlossen und vollzogen wird, ist das Gewissen selbst urtheilend rege; und als nachfolgendes bezieht es sich auf die Zeit im Momente der Vergangenheit, — res acta est, res gestas secum reputat. Hiermit nun gewinnt es den Schein, als wären jene drei Bestimmungen an das Gewissen von außen her gebracht durch die Zeit in ihren drei Momenten, als wären diese Bestimmungen dem Gewissen als praktischer Urtheilskraft im Besonderen ganz außerwesentlich. Dieser Schein hat sich geltend gemacht bei den Philosophen und bei den moralisirenden Theologen. Dazu kam, daß die altscholastische Theologie zuerst das Gewissen in jener dreifachen Bestimmung begriff. Aber aus der gegebenen Erörterung ergibt sich, daß der Schein keine

Wahrheit habe, er verschwindet nemlich, sobald Folgendes überlegt wird: Der Gewissensact ist wie jeder Willensact ein freier. Wenn nun die Freiheit begründet wäre durch die Zeit in ihren Momenten, dann würde sie nicht die Freiheit sein, sondern die blos natürliche Nothwendigkeit. Daraus entspringt der Schein, daß jene Bestimmungen des Gewissens es selbst nichts angingen, sondern durch Reflexion des Scholastikers auf die Zeit an dasselbe gebracht werden. Allerdings hat die Freiheit, sie sei die des Denkens oder Wollens, also auch das Gewissen als freies Urtheilen ihren Grund nicht in der Zeit, sondern ihr Grund ist sie selbst. Schon mit der bloßen Vorstellung, daß die Freiheit durch etwas Anderes als die Freiheit sein könne, ist der Fatalismus da. Allein ein anderes ist doch: „die Zeit begründet nicht die Freiheit," und ein anderes: „die Zeit ist das Bedingende der Freiheit." Jeder Gewissens- und Willensact, indem er kein blos Gedachtes, nur Abstractes, sondern ein Act, ein Concretes ist, ist ein Act in der Zeit, nicht aus ihr, aber in ihr. Frei kann weder gewollt noch gedacht werden wirklich außer in der Zeit, wenngleich unabhängig von der Zeit. Das Wirkliche der Freiheit in allen Beziehungen und das Wirliche des Gewissens ist das Geschichtliche, und so sind jene drei Bestimmungen an dem Gewissen durch das Gewissen selbst und nicht an es gebracht. Aber jene Bestimmungen des Gewissens an ihm selbst werden Bestimmungen des Subjects, dessen Gewissen es ist, und da sind sie durch das Gewissen an den, der es hat, gebracht und haben eine andere Form, die subjective. Nemlich

ad 1. Indem vor dem zu fassenden Entschluß und vor der That der Mensch ihn und sie mit der Pflicht nicht vergleicht, also keine Ueberlegung, welche die des Gewissens wäre, anstellt, befindet er sich mit Bezug auf das Gewissen in einem Zustande, von dem es vorstellungsweise heißt: das Gewissen schläft. Dormitat bonus Homerus. Er überlegt wohl, ist

darin wach, aber keine seiner Ueberlegungen bezieht sich auf die Pflicht, sondern er ist gleichgültig dagegen: das Gewissen ist eingeschlafen.

ad 2. War das Gewissen vor der That und dem Entschluß zwar rege, wurde aber nichts desto weniger der Pflicht zuwider die That beschlossen, und ist während des Beschlusses und der Vollziehung das Gewissen nicht rege, nur vorher, so heißt das vorstellungsweise: das Gewissen schweigt. Will der Andere ihm in's Gewissen reden, so spricht er: „mein Gewissen beißt mich nicht.“ Ist hingegen ad 1. und 2. bevor es zur Ausführung kommt, der Mensch der Ueberlegende, und, was er vor hat, mit Pflicht und Recht vergleichende, so heißt es: das Gewissen ist wach.

ad 3. Wurde die That ohne alle Rücksicht auf Pflicht und Recht beschlossen und ausgeführt, und kommt es nach der Ausführung auf Seiten des Thäters zur Vergleichung derselben mit der Pflicht, und zum Urtheil über und gegen sich, dann heißt es: das Gewissen ist erwacht. Dann aber auch ist das Gewissen aus dem Besondern zurück in sich, seiner Subjectivität nach aus dem objectiven in das subjective getreten, in das Einzelne — (nun beurtheilt der Mensch sich), gleichviel dann, ob der Urtheilende nach der That und der sich Richtende nur dieses oder jenes einzelne Subject, oder ob der urtheilenden Subjecte viele sind. Solch subjectiver Ausspruch, zurück aus der Objectivität, ist das Bekenntniß der Franzosen, daß sie ein Verbrechen begangen in der Ermordung Ludwigs XVI. Das richterliche Urtheil nun, sei es von Einem oder Vielen oder Allen, als ein Gewissensact, ist unmöglich ohne die Gewißheit von Pflicht und Recht; diese Gewißheit aber ist die des Gewissens im Allgemeinen.

§. 40.

Bestimmtheit des Gewissens im Allgemeinen.

(Vergl. §. 32 und 35.)

Die den möglichen Irrthum ausschließende Wahrheit in ihrer Identität mit der den möglichen Zweifel ausschließenden Gewißheit ist das Gewissen im Allgemeinen und seinem Wesen nach. Der Irrende ist nicht bei der Wahrheit, aber doch auch noch nicht in der Unwahrheit, ihrem positiven Gegentheil; der Irrthum ist eine Bewegung in Mitte zwischen der Wahrheit und Unwahrheit. Daher auch nicht leicht einer dem andern verargt, wenn dieser sagt: du irrst, — wohl aber, wenn er spräche: du sagst Unwahrheit. In diesem Verhältniß des Menschen zur Wahrheit schließt sie die Möglichkeit des Irrthums ein, wie die Möglichkeit ihres Gegentheils, nämlich die der Unwahrheit. Das Gewissen an sich betreffend, ist die Wahrheit sein Element und Wesen besagtermaßen als ausschließend den möglichen Irrthum. Sodann eben in dem Verhältniß des Menschen zu ihm selbst enthält die Gewißheit, die er etwa hat oder sucht, den möglichen Zweifel. Wird dieser ein wirklicher Zweifel, so ist er aus der Gewißheit heraus, also nicht nur nicht mehr bei ihr, sondern, indem aus ihr heraus, in der Ungewißheit. Der Zweifelnde ist der Ungewisse. Das dem Menschen Gewisse schließt also den möglichen Zweifel ein, das Gewisseste kann ungewiß werden; aber die Gewißheit, welche das Element des Gewissens in seiner Allgemeinheit ist, schließt den möglichen Zweifel aus; das Gewissen kann kein Ungewisses werden; und so ist mithin die Erkenntniß des Gewissens seinem Wesen nach auf die vorhin ausgesprochene Weise bestimmt angegeben. Zur Erläuterung aber werden folgende besondere Sätze in Betracht gezogen werden müssen:

Erster Satz: Der Mensch kann irren, oder im Sprüchwort: Irren ist menschlich. Diese Angabe kann freilich dazu

dienen, daß einer sich oder den andern entschuldige; aber unzureichend wäre sie doch stets dazu, daß einer sich oder den andern damit rechtfertigte. Entschuldigung ist noch keine Rechtfertigung. Daß der Mensch irren kann, ist ein Vorzug, den er vor der ganzen Natur in ihren mechanischen, organischen und animalischen Bewegungen voraus hat.

Zweiter Satz: Jeder vermag zu wissen, daß er irren könne, oder das Bewußtsein der Möglichkeit des Irrthums ist allgemein, wenn auch nicht eingeständlich von jedem Einzelnen. Es steht hiebei zu fragen, wie dieß Bewußtsein der Möglichkeit des Irrthums entstehe, worin also das Urtheil „Jeder kann irren" begründet sei? Denn dieses Urtheil setzt dieses Bewußtsein voraus. Auf diese Frage ist die herkömmliche Antwort die: der Mensch irrt wirklich, also kann er irren. Ab esse ad posse valet consequentia. Allein mit dieser Angabe ist wenig geholfen für die Beantwortung der Frage, wie das Bewußtsein der Möglichkeit des Irrthums entstehe. Denn bevor geurtheilt wird: der Mensch irrt, also kann er irren, muß schon gedacht sein die Möglichkeit des Irrthums, muß dieses Bewußtsein schon rege sein; und nach dem Grunde dieser Möglichkeit ist die Frage. Die Antwort auf unsere Frage ist: die Willensfreiheit und das Bewußtsein derselben ist der Grund davon, daß der Mensch zu wissen vermag, er könne irren. Das Bewußtsein dieser Willensfreiheit mag das allerdunkelste, fast ein bloßes Gefühl sein, so ist es dennoch das Princip des Bewußtseins jener Möglichkeit. Darin folglich beweist sich jener Vorzug des Menschen vor der Natur in der Möglichkeit des Irrthums, weil das Princip dieser Möglichkeit die Freiheit ist, deren die Natur ermangelt. Die Klage ist demnach albern: warum Gott den Menschen so erschaffen habe, daß er irren könne und irre, während die lieben Engelein im Himmel frei von Irrthum seien. Der Mensch steht über dem Engel.

Dritter Satz: **Kein Irrthum ist unvermeidlich und keiner ist unüberwindlich**; oder: Der Mensch kann zwar irren, aber er muß nicht irren; und er kann zwar im Irrthum bleiben, aber er muß nicht darin bleiben. Jeder kann irren (denn die Freiheit ist nicht nur die seines Willens, sondern auch die seines Denkens, also auch die seines Urtheilens), aber nicht jeder irrt und hat wirklich geirrt. Wenn das Gegentheil davon statt fände, so ließe sich wohl folgern: der Irrthum sei unvermeidlich. Erfahrungsmäßig wird daher jenes Urtheil so zu stellen sein: So viel ich weiß, irrt jeder wirklich, aber nur so weit meine Erfahrung reicht; alle in allen Verhältnissen des Lebens habe ich nicht erfahren und kann keiner erfahren; also darf ich nicht sagen: „Jeder hat geirrt und muß irren;" sondern hier könnte es wohl Ausnahmen geben bei dieser collectiven Allgemeinheit, und mit Bezug auf Glauben und Gewissen können solche Ausnahmen statuirt werden im Urtheilen der Menschen. Hat Christus geirrt? Hat auch er sich geirrt, dann läßt sich wohl eher sagen: der Irrthum ist unvermeidlich. Der Glaube der Christen aber ist, daß er keinen Irrthum in sich getragen. Dieser Glaube geht zwar auf die göttliche Natur Christi, aber sind denn die andern Menschen von Gott verlassen, ist deren Natur nicht auch die göttliche? Ist nicht seine Natur auch die seiner Brüder? — Ferner: die Jünger Jesu irrten oft, und werden deßwegen von Christus getadelt, bis sie den Geist der Wahrheit empfingen, wo sie dann nicht mehr irrten. Also hier ist ja im Gebiete des Glaubens anerkannt: der Mensch muß nicht irren, der Irrthum ist überwindlich. Ja, aber womit ist denn bewiesen, daß Christus und die Apostel nicht geirrt haben? Irren die Christen sich nicht in diesem Glauben? Dazu ist die Theologie da zur Lösung des Zweifels. Der Mensch erkennt auch an, daß der Irrthum vermeidlich und überwindlich sei in seinen Handlungen für seine bloßen Lebenszwecke, worin sie mit Bezug auf die Natur mechanische und

technische Bewegungen des Menschen sind. Ebenso erkennt er es an in seinen Forschungen, wissenschaftlichen Bestrebungen, also in seinen theoretischen Bewegungen und Aeußerungen seiner selbst. Aus dem Irrthum aber ist herauszukommen. In dieser Anerkenntniß ist er auf Mittel bedacht, wodurch einerseits der ihm mögliche Irrthum vermieden, andererseits der wirkliche Irrthum, den er begangen, überwunden, abgestellt werden könne. So der Schiffer, wenn er sich dem Weltmeere überläßt; da wird er sich dessen leicht bewußt, daß er auf Irrfahrten gerathen könne. Dieß zu vermeiden möglichst, hat er früh daran gedacht. Den Polarstern fand er im *κυνὸς οὐρά,* daran orientirt er sich; aber der Himmel muß hierbei hell sein, daher das bessere Substitut in der Magnetnadel, um mittelst ihrer den Irrthum zu vermeiden; aber der Polarstern ist der sicherere, denn die Magnetnadel weicht hin und wieder ab, und in diesen Abweichungen ist der Schiffer nicht so gewiß, den Irrthum zu vermeiden. Eben so mit dem Herrn Pastor, der nur die Magnetnadel ist; der Polarstern des Gewissens ist am geistigen Himmel der sichere. — Mit dem theoretischen Forschen ist's eben so. In der Mathematik u. s. w. ist man vor der Probe der Gewißheit nicht sicher. Wenn nun, wie es das materielle Interesse der Menschen mit sich bringt, von ihnen darauf gedacht wird, möglichst Irrthümer zu vermeiden und die begangenen abzustellen, warum denn nicht auch im Praktischen, wo es Pflicht und Recht gilt? Hier ist das Mittel, den Irrthum zu vermeiden eben das Gewissen. Aber dabei ist ja vorausgesetzt, daß, indem das Gewissen vor dem Irrthum bewahrt oder aus ihm herausführt, es selbst weder irren könne noch zum Irrthum verleite; und was vorausgesetzt wird, ist eben die Bestimmtheit des Gewissens im Allgemeinen, welche dessen Untrüglichkeit, Infallibilität genannt wird. Conscientia recti qua talis nec falli potest nec fallere, infallibilis est. In dieser Bestimmtheit also will das Gewissen mehr sagen als der

Polarstern des Schiffers, wenn er gleich ein Fixstern ist. Das Gewissen ist der Polarstern am sittlichen Himmel der Freiheit. Diese Untrüglichkeit des Gewissens kann aber bezweifelt werden. Wenn es nun dem Zweifelnden nicht um's Zweifeln zu thun ist, sondern darum, daß er zur Gewißheit komme aus dem Zweifel, so wird er einen Beweis für jenen Satz fordern. Der Beweis nun steht nicht zu führen ohne einen zureichenden Grund, aus dem er geführt wird. Der Grund für jenen Beweis kann nun gesucht werden entweder im Object, (es sei das Object ein präsentes, oder ein abwesendes, in der Erinnerung ein geschichtliches; von beiderlei Objecten muß der Mensch eine Erfahrung machen und haben, ehe er aus solchen Objecten irgend etwas anderes zu beweisen vermag; aber im Erfahren ist er nicht untrüglich; die Erfahrung selbst also hat das Untrügliche nicht an und in sich, sie kann also keinen Grund geben, woraus die Untrüglichkeit des Gewissens bewiesen werde; — was im Grunde nicht ist, ist auch nicht im Begründeten; im Object also sucht man diesen Grund vergebens), oder man sucht den Beweis im Subject. Aber auch da ist der Beweis nur aus dem Subject zu führen durch die Erfahrung, die das Subject von sich und andern hat. Aber diese Erfahrung ist nicht untrüglich, da der Mensch, dessen Erfahrung sie ist, sich irren kann. Weder aus dem Object noch Subject ist daher der Beweis zu führen, woraus denn? Aus dem Gewissen selbst, welches weder objectiv noch subjectiv, welches das Gewissen an sich oder im Allgemeinen ist und wovon jeder Notiz haben kann. Wird das Gewissen genannt, so wird es gedacht wenigstens; dieser Gedanke führt den Fragenden auf's Gewissen hin für den Beweis der Untrüglichkeit. Dem Zweifelnden, ob das Gewissen untrüglich sei, ist daher zu antworten: Forsche in dem Gewissen, kömmst du zur Erkenntniß des Gewissens, so ist diese Erkenntniß der Grund der Untrüglichkeit. Der Beweis also führt sich selbst; ihn führt das Gewissen mittelst der

Erkenntniß seiner, wie der Mensch zu ihm gelangt. Ex ipsa recti conscientia cognoscitur, eam esse infallibilem. Der Beweis für diese Infallibilität ist mithin nichts weiter als eine Entwickelung des Gedankens vom Gewissen und der durch den Gedanken vermittelten Erkenntniß desselben. Die ganze Ethik ist dieser Beweis für die Untrüglichkeit des Gewissens, indem sie nichts weiter thut, als die Erkenntniß des Gewissens entwickeln. Kurz das Gewissen beweis't mittelst der Erkenntniß seiner selbst sich als das Untrügliche, und die Wissenschaft und der, welcher sie behandelt, ist in dieser Beziehung nichts weiter als ein Werkzeug für das Gewissen in jenem sich selbst als untrüglich Beweisen. Doch hat sich bei dieser Untrüglichkeit des Gewissens unter den Theologen von lange her eine Hypothese geltend gemacht, daß das Gewissen irren könne. Der Urheber derselben war Calixtus, der gelehrte und scharfsinnige Mann, der den ersten Versuch einer von der Dogmatik getrennten Moral machte; er spricht von einer conscientia erronea. Ist dieses aber gegründet, wie ist das Gewissen untrüglich? Aut — aut! Beides ist wahr: das Gewissen ist untrüglich und kann irren. Er und andere nach ihm unterschieden nemlich noch nicht zwischen dem Gewissen im Allgemeinen (welches untrüglich ist) und zwischen dem Gewissen im Besondern und Einzelnen, zwischen dem objectiven und subjectiven Gewissen; letzteres besonderes kann irren, denn das ist das Gewissen des Menschen, der irren kann. Gegen die Anmaßung der Menschen, wo sie sich für irgend eine Behauptung auf das Gewissen berufen, ist jene Hypothese ein Verwahrungsmittel, — dein Gewissen ist kein Orakel, und sie sagt nichts weiter als: der Gewissenhafte kann irren, und es ist gut, wenn er dieß anerkennt; denn dann fängt er zu zweifeln an, bis er zur Gewißheit gekommen ist, und befolgt so: quod dubitas, ne feceris. Daß die Pflicht sei, daß das Recht sei, ist begründet der Wahrheit nach im Gewissen an sich, im untrüglichen Gewissen. Aber welche

Pflichten, welches Recht der Mensch in den besonderen Bezügen seines Lebens habe, ist nicht so apodiktisch und untrüglich, wie das, daß das Recht und die Pflicht sei. Wo der Gewissenhafte irrt, ist der Irrthum seine Schuld und ist er in diesem Irrthum der Gewissenlose. Wäre das Gewissen in seiner Allgemeinheit nicht untrüglich, wo, bei wem und wie könnte sich der Mensch, der die Wahrheit sucht, für das Wissen und Wirken von der Wahrheit überzeugen, wie zur Wahrheit gelangen? Ginge der Menschheit das Gewissen in seiner Wesenheit und Infallibilität aus, so wäre es, wie wenn die Sonne und ihr Licht ausginge.

Schluß.

Aber das Gewissen im Allgemeinen ist doch nur seiner Möglichkeit nach das Gewissen der Menschheit, der Menschen, die da waren, sind und sein werden. Diese bloße Möglichkeit, das Gewissen der Menschheit zu sein, entspricht jedoch jener Wesenheit und Majestät des Gewissens nicht, wie sie erkannt wurde; denn das nur Mögliche, nicht Wirkliche ist ein Mangelhaftes, wenn auch unendlich rein gedacht, — und wo wäre bei der Infallibilität und Majestät des Gewissens des Gewissens Mangelhaftigkeit? Es ist das Gewissen an sich nicht nur das der Menschheit mögliche, oder nicht nur in ihr blos als das mögliche enthalten, sondern es wird und ist das in der Menschheit wirkliche, — efficax, non solum cogitata. Was ist es aber an oder in den Menschen, mittelst dessen oder wodurch und worin das Gewissen an sich das wirkliche wird und ist, was ist das? Institutionen und Constitutionen einzelner Völker, einzelne Verhältnisse einzelner Individuen, Familien u. s. w. sind es nicht, worin das Gewissen im Allgemeinen das untrügliche, seine Wirklichkeit hat. In diesen Constitutionen rc. mag das objective und subjective Gewissen, die praktische Urtheilskraft, wirklich sein; aber dieß subjective

und objective Gewissen kann nur wirksam sein kraft des Gewissens in seiner absoluten Allgemeinheit, und dieses ist wirklich nur in den Religionen der Völker. Aber diese Religionen sind ihrem Inhalte und ihrer Form nach sehr verschiedene gewesen und noch, und stehen in dieser Verschiedenheit die einen fern vom Gewissen, die andern näher; wie ist in ihnen das Gewissen an sich wirklich?

a) In den heidnischen Religionen ist das allgemeine Gewissen als das der heidnischen Völker fast nur erst das mögliche und nur im ersten fernsten Anfang zur Verwirklichung seiner. Die Stufen der Bildung dieser Völker gehen weit hinauf, vom Fetischdienste bis zum Zeus. Keine Tragödie des Sophocles war möglich, ohne daß das Gewissen der Menschheit sich in seiner Wirklichkeit zeigte. Aber sonst hält sich in den heidnischen Religionen das allgemeine Gewissen fast noch ganz im Verborgenen, wie zu ersehen an den Göttern, denen die Menschen dienen. Wie der Mensch, so seine Götter; wie sie, so er. Vom Zeus an bis hinunter ist nicht gar viel Gewissen, vielmehr List, Untreue, Neid. Die Götterwelt hat noch nicht einmal eine Ahnung des Gewissens in seiner Allgemeinheit, geschweige das Geschlecht der Menschen. Kein einziger Gott ist da, der sich nicht allerlei Schurkereien erlaubt hätte.

Aus den Heiden spricht also das untrügliche Gewissen noch nicht als das im Menschen wirkliche zu ihm selbst und zu andern. Es sind nicht Religionen des Gewissens, sondern der sinnlichen Anschauung, der Phantasie.

b) Mit der monotheistischen Religion des Judenthums scheint's in diesem Punkt besser zu stehen, und steht es auch einigermaßen besser. Im Judenvolke ist das untrügliche Gewissen eben so möglich wie bei den Heiden, aber doch noch nicht zur Wirklichkeit gekommen. Der Gott der Juden wird im Gedanken der Juden von ihm anerkannt als heilig; darin regt sich das Gewissen, es verwirklicht sich, aber beschränkterweise;

denn der Gott hat eine Vorliebe für das jüdische Volk, die andern sind ihm nachgesetzt. Aber das Gewissen sagt: Bei Gott gilt kein Ansehen der Person, also auch der Völker. Gewissenhaft zeigen sich im alten Testament die Zeugen für die Einheit Gottes und des Glaubens an ihn, Abraham, Moses, Propheten, aber diese Gewissenhaftigkeit ist nicht allenthalben die allerstrengste. Der ausgezeichnetste ist Abraham, ihn erkennt auch das Volk für den Frömmsten an. Blieb er aber überall bei der Wahrheit? Als er zum König Abimelech kommt, sagt er zu Sara: gib dich für meine Schwester aus. Dieß war gelogen. Isaak steht zwar ganz rein da in dem Wenigen, was erzählt wird. Aber seine Frau, seine Söhne nicht so. Man denke nur an den Erzvater Jakob!

c) Dagegen im neuen Testament, im Christenthum verwirklicht sich das in der Menschheit mögliche Gewissen. Nirgends findet sich eine Spur, daß gegen das subjective und objective Gewissen ein Verstoß begangen würde. Christus ist die Wirklichkeit des Gewissens selbst.

§. 41.

Die neutestamentliche Lehre vom Gewissen.

Sie ist die der Apostel, aber nicht aus deren Auctorität und Machtvollkommenheit, sondern vielmehr aus der ihres Lehrers und Meisters. De facto ist diese Lehre die ihrige, actu ist sie die seinige. Hierauf also, auf seine Auctorität ist vor der Hand zu reflectiren. Der Glaube der Apostel an Christum war, und der unsrige ist, daß er nie geirrt und nie gesündigt habe. Wer aber, indem er erkennt, weiß und lehrt, nie irrt, dessen Wesen ist die Wahrheit, und der ist in der Wahrheit; und wer, indem er will und wirkt, nie sündigt, dessen Wesen ist die Heiligkeit und er ist in ihr. Jener Glaube also der Apostel an ihren Meister, wie der unsrige an ihn, unseren Erlöser, enthält wohl die Möglichkeit, daß er irrt und sündigt,

aber zugleich das, daß es in Ansehung seiner bei dieser Möglichkeit blieb; wie von Gott selbst gesagt werden kann, daß ihm der Irrthum und die Sünde möglich sei. Würde diese Möglichkeit negirt, so wäre auch die Freiheit negirt, und die bloße Nothwendigkeit eingetreten. Dieses bei der Möglichkeit Bleiben ist dann identisch mit der Wirklichkeit und Nothwendigkeit des Nichtirrens. Christus also in der Wahrheit seines Wissens und in der Heiligkeit seines Willens und Thuns, bedurfte für sich das Gewissen nicht, weder im Allgemeinen noch im Besondern oder Einzelnen. So ungehörig es sein würde, wenn der Mensch urtheilte: „Gott ist gewissenhaft, Gott hat Gewissen," eben so unrichtig ist es, wenn gesagt würde: „Christus war gewissenhaft." Christus bedurfte für sich des Gewissens nicht, er ist vielmehr selbst das Gewissen für die Welt. Die Wirklichkeit des Gewissens ist Christus für die Welt in der bloßen Möglichkeit desselben. Er spricht Ev. Joh. XIV, 6. und nur Er konnte so sprechen: *Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή· οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα, εἰ μὴ δι' ἐμοῦ.* Der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, der ist für die Welt das Gewissen, das ist der Weg, die Wahrheit, und er als sie ist das Gewissen in der Wirklichkeit selbst. Jenes erläutert sich so: Wissen die Menschen das Gesetz der Liebe, wie Christus dasselbe gewußt, gelehrt und vollbracht hat, entschließen sie sich und handeln sie eben dem Gesetz gemäß, urtheilen und beurtheilen sie einander und sich selbst aus eben diesem Gesetz, so haben sie wirklich Gewissen. In ihnen als denen, die jenes Gesetz wohl ahnen mochten, aber nicht wußten, war das Gewissen enthalten blos als das mögliche; aber wie die Welt durch den, der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, zum Wissen des Gesetzes kommt, ist das Gewissen der Welt das wirkliche geworden. Christus nun wendet sich in seinen Reden rc. an das Gewissen der Menschen, wie es das an ihnen mögliche ist und kraft seiner Lehren, indem sie zum Glau-

ben an ihn gelangen, das wirkliche Gewissen wird. So ist die Lehre vom Gewissen in allen Beziehungen actu die seinige, aber de facto ist es die der Apostel. Christus wendet sich an das Gewissen der Menschen, beruft sich aber nicht darauf als eine Auctorität für ihn und seine Lehre, sondern er sagt: Ich bin der Weg. Seine Jünger waren sämmtlich, wie das Evangelium und die Apostelgeschichte bezeugen, mit Irrthümern und Sünden behaftet gewesen, und sie als seine Apostel bringen seine Lehre an andere, die wie sie dem Irrthum und der Sünde unterworfen sind. Für die Apostel selbst also war Gewissen und Gewissen zu haben das höchste Bedürfniß. Daher in ihrer Lehre des Gewissens in allen seinen Elementen und Momenten gedacht wird.

Wie die drei Begriffsmomente, das Allgemeine, Besondere und Einzelne, im Begriff von einander unzertrennlich sind, obwohl von einander zu unterscheiden, so auch sind die drei Elemente des Gewissens unzertrennlich, und nur zum Behuf der Erkenntniß des Gewissens werden sie unterschieden, und in diesem Unterschied neben und nach einander gehalten. Aber die apostolische Lehre vom Gewissen war keine wissenschaftliche, sondern mußte nach dem Zweck, den die apostolische Lehre hatte, eine unmittelbar praktische sein. Daher daß in dieser Lehre zwar jedes Element des Gewissens besonders gedacht oder vorgestellt und bezeichnet wird, allein zugleich im Zusammenhang des einen mit dem andern und aller mit einander. Des Gewissens nun

1) in dieser Allgemeinheit und Untrüglichkeit gedenkt der Apostel Paulus Röm. XIII, 5, so daß die Beziehung desselben auf es selbst im Besondern und Einzelnen an dieser Stelle nicht ausgesprochen ist; dort ist von der Pflicht der Christen, ihrer Obrigkeit zu gehorchen, die Rede und heißt es: Gehorchet *οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργὴν* (Strafe des bürgerlichen Gesetzes) *ἀλλὰ διὰ τὴν συνείδησιν*, des Gewissens wegen.

Hier ist das Bewußtsein des Gesetzes als solches, also das Gewissen als die den Irrthum ausschließende Wahrheit in ihrer Identität mit der den Zweifel ausschließenden Gewißheit. — Röm. II, 15, 16. gegen die Juden in ihrem Haften am mosaischen Gesetz: auch den Heiden ist das Gesetz bekannt; *ἐν ταῖς καρδίαις*; *καρδία* ist eben das Gewissen in seiner Allgemeinheit, und die Allgemeinheit ist hier noch durch die Bezeichnung des Pluralis ausgesprochen; „*συμμαρτυρουμένης τῆς συνειδήσεως*“ — „wie das Gewissen mit bezeugt,“ i. e. das Gewissen im Besondern, die objective und subjective praktische Urtheilskraft, denn er sagt: „indem sie einander anklagen und entschuldigen.“ — I. Joh. III, 19—22, besonders *ἐὰν ἡ καρδία ἡμῶν μὴ καταγινώσκῃ* u. s. w.

2) In der Bestimmtheit des Besondern gedenkt Paulus des Gewissens II. Corinth. IV, 2. — *ἀλλὰ τῇ φανερώσει τῆς ἀληθείας συνιστῶντες ἑαυτοὺς πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.* — mit Bezug auf sich selbst, von welchem er im Plural spricht, die andern Apostel mit einschließend. Wie ich bin, so gebe ich mich hin, halte nichts verborgen in mir; alle meine Gedanken können laut werden vor jedermann; ich stelle mich dar für das Gewissen aller Welt, also: ich gebe mich dem Urtheil hin, welches alle Welt über meine Gesinnungen und Handlungen aussprechen mag. Dieß ist ja die Bestimmtheit des Gewissens als objectiven. Sodann I. Corinth. X. 28, 29: *ἐὰν δέ τις ὑμῖν εἴπῃ, τοῦτο εἰδωλόθυτόν ἐστι· μὴ ἐσθίετε, δι᾽ ἐκεῖνον τὸν μηνύσαντα, καὶ τὴν συνείδησιν. Συνείδησιν δὲ λέγω οὐχὶ τὴν ἑαυτοῦ, ἀλλὰ τὴν τοῦ ἑτέρου. ἵνα τί γὰρ ἡ ἐλευθερία μου κρίνεται ὑπὸ ἄλλης συνειδήσεως.* Vergl. Hebr. 9, 9. mit Beziehung auf das Gewissen im Allgemeinen und Einzelnen mit Prävalirung des Besonderen. „Schont das Gewissen Anderer, wenn auch euer Gewissen leidet,“ — schonet die der Wirklichkeit des Gewissens im Allgemeinen noch nicht Theil-

haftigen. Wenn ein Mensch Aergerniß nimmt, so hat der Freiere diesen Schein durchschaut, doch eine Verbindlichkeit, jenen zu schonen.

3) Des Gewissens im Einzelnen (des subjectiven) gedenkt die apostolische Lehre am oftesten, wie es ihr Zweck mit sich brachte, an die Einzelnen zu gehen. Actor. XXIV, 16. *Ἐν τούτῳ δὲ αὐτὸς ἀσκῶ, ἀπρόσκοπον συνείδησιν ἔχων πρὸς τὸν θεὸν καὶ τοὺς ἀνθρώπους διαπαντός.* II. Corinth. I, 12. *Ἡ γὰρ καύχησις ἡμῶν αὕτη ἐστὶν, τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἡμῶν* u. s. w. Vergl. 8, 16 u. 22. Tit. I, 15. *Πάντα μὲν καθαρὰ τοῖς καθαροῖς· τοῖς δὲ μεμιασμένοις καὶ ἀπίστοις οὐδὲν καθαρόν. ἀλλὰ μεμίανται αὐτῶν καὶ ὁ νοῦς καὶ ἡ συνείδησις.*

Schluß.

a) Der weltlich Mächtige, wenn er andere in seine Gewalt zu bringen sucht, ergreift sie nach ihrer Individualität, besonders bei dem Affect der Furcht und der Hoffnung. So beherrscht er sie. Aber

b) es kann ihm die weltliche Macht fehlen, nur nicht die Lust, Andere in seine Gewalt zu bringen. Ist er klug, listig, so ergreift er sie in ihrer Intellectualität, Begierde, Neigung, Leidenschaft, dadurch besonders, daß er sich an sie wendet, sie beredend, überredend, bis sie seinen Absichten zu Dienste sind.

c) Dem Christenthum bei seinem Eintritt in die Welt war beiderlei Bestrebung durchaus fremd. Nach ihm kam der Muhammedanismus mit weltlicher Macht herein. Im Verlauf der Jahrhunderte drang freilich auch, was dem Christenthum fremd war, in dasselbe ein. Der Papst mit der Clerisey, Kaiser und Adel haben viele und oft Mittel angewendet, jesuitische auch, die Menschen in ihre Macht zu bringen. Bei seinem Eintritt in die Welt faßte das Christenthum die Menschen bei ihrer Personalität; das Wesen derselben aber ist Freiheit und

Gewissen. An die Freiheit des einen kann der andere direct sich nicht wenden, aber indirect durch das Gewissen. Durchs Gewissen ist jedem in seiner Personalität beizukommen und so faßt das Christenthum die Menschen beim Gewissen, um sie zur Freiheit zu leiten. Allein dieser Anfang des Christenthums in jenem die Menschen beim Gewissen Nehmen ist doch nur der abstracte Anfang. Das Christenthum leitet durch seine Lehre vom Gewissen zum Glauben, im Glauben setzt es sich fort, und im Wissen vollendet es sich. Die irren, welche in tiefem Respect vor Selbstüberzeugung meinen, im Gewissen fange das Christenthum an und vollende im Gewissen. Vom Gewissen geht es zum Glauben und von da zum Wissen. Eine Gewissenswahrheit, die nicht zugleich Glaubenswahrheit ist, ist auch keine Gewissenswahrheit. Eben so eine Glaubenswahrheit, die nicht Gewissenswahrheit wäre, ist keine Glaubenswahrheit. Daher Dogmatik und Moral unzertrennliche Doctrinen sind, so wie Glaube und Gewissen unzertrennlich sind.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.









